TRUNG TÂM KHOA HỌC XÃ HỘI VÀ NHÂN VĂN QUỐC GIA
VIỆN TRIẾT HỌC



I.Cantơ
NGƯỜI SÁNG LẬP NỀN TRIẾT HỌC CỔ ĐIỂN ĐỨC



NHÀ XUẤT BẢN KHOA HỌC XÃ HỘI

I. CANTƠ- NGƯỜI SÁNG LẬP NỀN TRIẾT HỌC CỔ ĐIỂN ĐỨC

Cuốn sách này được thực hiện trong khuôn khổ "Dự án giao lưu văn hóa Việt - Đức" (VDK) phối hợp với Viện Triết học, được sự tài trợ của quỹ W.P.Schmitz, Cộng hòa Liên bang Đức.

TRUNG TÂM KHOA HỌC XÃ HỘI VÀ NHÂN VĂN QUỐC GIA
VIỆN TRIẾT HỌC

Nhóm biên tập
GS. PTS. NGUYỄN TRỌNG CHUẨN Chủ biên
PGS. PTS. NGUYỄN VĂN HUYÊN
PTS. ĐẶNG HỮU TOÀN

I. Cantơ

NGƯỜI SÁNG LẬP NỀN TRIẾT HỌC CỔ ĐIỂN ĐỨC

NHÀ XUẤT BẢN KHOA HỌC XÃ HỘI
HÀ NỘI - 1997

CÁC TÁC GIẢ

NGUYỄN TRỌNG CHUẨN	- Giáo sư, phó tiến sĩ triết học.
NGUYỄN HUY HOÀNG	- Thạc sĩ triết học.
ĐỖ MINH HỢP	- Nghiên cứu viên.
ĐỖ HUY	- Giáo sư, phó tiến sĩ triết học.
NGUYỄN VĂN HUYÊN	- Phó giáo sư, phó tiến sĩ triết học.
PHẠM MINH LĂNG	- Phó giáo sư triết học.
NGUYỄN THẾ NGHĨA	- Phó tiến sĩ triết học.
NGUYỄN VĂN PHÚC	- Phó tiến sĩ triết học.
NGÔ QUANG PHỤC	- Nghiên cứu viên.
HỒ SĨ QUÝ	- Phó tiến sĩ triết học.
LÊ CÔNG SỰ	- Thạc sĩ triết học.
ĐẶNG HỮU TOÀN	- Phó tiến sĩ triết học.
NGUYỄN ĐÌNH TƯỜNG	- Phó tiến sĩ triết học.
VŨ VĂN VIÊN	- Phó giáo sư, phó tiến sĩ triết học.

MỤC LỤC

DIE AUTOREN

NGUYỄN TRỌNG CHUẨN	- Prof. Dr. phil.
NGUYỄN HUY HOÀNG	- M.A.phil
ĐỖ MINH HỢP	- Wissenschaftl. Mitarbeiter
ĐỖ HUY	- Prof. Dr. phil.
NGUYỄN VĂN HUYÊN	- Prof. Dr. phil.
PHẠM MINH LĂNG	- Prof. für phil.
NGUYỄN THẾ NGHĨA	- Dr. phil.
NGUYỄN VĂN PHÚC	- Dr. phil.
NGÔ QUANG PHỤC	- Wissenschaftl. Mitarbeiter
HỒ SĨ QÚY	- Dr. phil.
LÊ CÔNG SỰ	- M.A. phil.
ĐẶNG HỮU TOÀN	- Dr. phil.
NGUYỄN ĐÌNH TƯỜNG	- Dr. phil.
VŨ VĂN VIÊN	- Prof. Dr. phil.

INHALT

THE AUTHORS

NGUYỄN TRỌNG CHUẨN	- Professor, Ph.D.
NGUYỄN HUY HOÀNG	- M.A
ĐỖ MINH HỢP	- Research fellow
ĐỖ HUY	- Professor, Ph.D
NGUYỄN VĂN HUYÊN	- Associate professor, Ph.D
PHẠM MINH LĂNG	- Associate professor.
NGUYỄN THẾ NGHĨA	- Ph.D.
NGUYỄN VĂN PHÚC	- Ph.D.
NGÔ QUANG PHỤC	- Research fellow
HỒ SĨ QÚY	- Ph.D.
LÊ CÔNG SỰ	- M.A.
ĐẶNG HỮU TOÀN	- Ph.D.
NGUYỄN ĐÌNH TƯỜNG	- Ph.D.
VŨ VĂN VIÊN	- Associate professor, Ph.D.

CONTENTS

THAY LỜI NÓI ĐẦU

I. CANTƠ - NGƯỜI KHỞI XƯỚNG PHÉP BIỆN CHỨNG TIÊN NGHIỆM VÀ NỀN TRIẾT HỌC CỔ ĐIỂN ĐỨC

Thế giới đã viết khá nhiều về I.Cantơ. Tuy vậy, xem ra vẫn chưa đủ. Người ta đang tiếp tục viết về ông. Các bài báo, các luận án thạc sĩ, tiến sĩ, các chuyên khảo vẫn đều đặn được in ra. Bởi một lẽ rất đơn giản là di sản mà ông để lại hết sức phong phú, có điểm khó hiểu và có cả quá nhiều mâu thuẫn. Người ta có thể khai thác Cantơ từ các góc độ khác nhau, từ các lập trường triết học khác nhau. Người ta cũng có thể chấp nhận ông hoặc phê phán ông từ các cách khác nhau như vậy. Song, dù có phê phán nghiêm khắc thế nào đi chăng nữa, thì người ta cũng đều thừa nhận rằng Cantơ là nhà triết học, nhà tự nhiên học vĩ đại. Nhiều tư tưởng của ông đã từng là cơ sở cho không ít các quan điểm triết học và các cuộc tranh luận khác nhau ở ngay nước Đức quê hương ông, cũng như ở trên toàn thế giới.

I. Cantơ sinh ngày 22 tháng 4 năm 1724 tại Kinexơbecgơ, trong một gia đình thợ thủ công không mấy giàu có. Thoạt đầu gia đình muốn Cantơ trở thành mục sư, nhưng lòng say mê khoa học và triết học đã sớm trỗi dậy ở ông và trở thành cái quyết định sinh mệnh của Cantơ. Năng lực khoa học của Cantơ đã sớm bộc lộ và mọi người trong gia đình ông đều nhận thấy. Chính vì thế ông đã được gia đình

tạo điều kiện để có được một học vấn nghiêm túc. Ở trường Đại học Tổng hợp Kinexơbecgơ, Cantơ đã quen với triết học tự nhiên, cơ học của Niutơn và học thuyết của Vônphơ. Sau khi tốt nghiệp vào năm 1745, trong vòng 10 năm Cantơ đã làm thầy giáo tại nhà. Việc làm này tạo điều kiện vật chất cho Cantơ tiến hành nghiên cứu triết học. Năm 1755 Cantơ bảo vệ luận án về các nguyên tắc của nhận thức siêu hình học và đã nhận được danh hiệu phó giáo sư. Nhưng chỉ vào năm 1770, khi đã 46 tuổi, Cantơ mới được bổ nhiệm làm giáo sư lôgic học và siêu hình học của trường Đại học Tổng hợp Kinexơbecgơ. Ở đây, suốt nhiều năm Cantơ đã giảng dạy với bầu nhiệt huyết và sự cần mẫn về nhiều môn khoa học - triết học, toán học, cơ học, vật lý học, địa chất học, nhân chủng học, lịch sử tự nhiên đại cương... Cũng ở thời kỳ này, ông đã hoàn thành các tác phẩm triết học cơ bản trong sự nghiệp sáng tạo của mình.

Việc Cantơ kết hợp được công tác giảng dạy và nghiên cứu khoa học căng thẳng trong cuộc đời không những là nhờ lòng say mê khoa học, sự lao động không biết mệt mỏi, mà còn nhờ cách bố trí thời gian hợp lý, cách sắp xếp công việc rất chặt chẽ của ông. Sự "cầu kỳ" và chính xác trong việc sắp xếp thời gian biểu của Cantơ đã làm cho mọi người phải kinh ngạc. Lúc trưởng thành, khi đã có được những thành công to lớn trong khoa học, lý giải nguyên nhân dẫn đến những thành công đó, Cantơ cho rằng mọi kết quả nghiên cứu tỉ mỉ là để viết sách, còn việc làm cho các bài giảng của mình trở nên dễ hiểu và kích thích tư duy độc lập của người nghe thì phải trình bày chúng với một sự hứng khởi cao độ và biến giảng đường thành nơi trình bày hết mọi kết quả nghiên cứu.

Ông mất ngày 12 tháng 2 năm 1804.

*

* *

Đánh giá về I.Cantơ, C.Mác vĩ đại đã từng viết rằng *"triết học Cantơ là lý luận Đức của cuộc cách mạng Pháp"*[1]. Nhân danh cá nhân và những người đồng quan điểm với mình, F.Engen đã từng công khai tuyên bố: "Nếu các thầy giáo của giai cấp tư sản dìm cái ký ức về các triết gia Đức vĩ đại và về phép biện chứng do họ sáng tạo ra vào vũng lầy của một chủ nghĩa chiết trung buồn thảm, - đến mức mà chúng tôi phải kêu gọi khoa học tự nhiên hiện đại làm chứng cho rằng phép biện chứng tồn tại trong thực tế, - thì chúng tôi, những người xã hội chủ nghĩa Đức, lấy làm tự hào rằng chúng tôi xuất thân không những từ Xanh Ximông, Phuriê và Ôoen, mà cả từ Cantơ, Phichtơ và Hêgen nữa"[2].

Thật khó mường tượng diện mạo triết học Đức thế kỷ XIX sẽ ra sao nếu không có triết học Cantơ. Chính Cantơ, đáp ứng nhu cầu của thời đại mình, đã đặt ra và giải quyết theo cách riêng hàng loạt vấn đề quan trọng mà nhiều năm sau còn ảnh hưởng đến sự phát triển của tư tưởng triết học châu Âu.

Ngay từ trong các tác phẩm thời kỳ "trước phê phán", khi Cantơ chuyên chú về các vấn đề khoa học tự nhiên và triết học tự nhiên, chúng ta thấy rất rõ quan niệm của ông về sự phát triển trong tự nhiên. Trong cuốn *"Lịch sử tự nhiên đại cương và thuyết bầu trời"* xuất bản năm 1755, được F.Engen đánh giá là tác phẩm thiên tài vì "vấn đề cái hích đầu tiên đã bị loại bỏ; trái đất và tất cả hệ thống mặt

---

(1) *C.Mác, F.Engen*. Toàn tập, t.1, Nxb Chính trị Quốc gia, Hà Nội, 1995, tr.131

(2) *C.Mác, F.Engen*. Sđd, t.19, tr.461

trời hiện ra như là một cái gì đã hình thành trong thời gian"[1], Cantơ không chỉ giải thích cấu tạo hiện thời của hệ mặt trời mà còn giải thích cả *sự xuất hiện* và *sự phát triển* của nó nữa. Quan điểm lịch sử thực sự đã có chỗ đứng trong các công trình của Cantơ, mặc dù còn nhiều hạn chế. Trong vật lý học, sinh học, nhân loại học Cantơ đều đề xuất những tư tưởng mới so với thời đại ông và ít nhiều đều có dấu ấn của quan điểm này. Đóng góp đáng kể của Cantơ trong việc phát triển các tư tưởng biện chứng còn phải kể đến công trình *"Về kinh nghiệm đưa khái niệm số âm vào triết học"* (1763), trong đó ông rút ra kết luận rằng sự có mặt của các lực đối lập là quy luật phổ biến của tự nhiên. Hoàn toàn đúng đắn khi khẳng định rằng học thuyết của Cantơ về mâu thuẫn đã đặt cơ sở cho các hệ thống biện chứng của Phichtơ, Sêlinh, Hêgen và do vậy có thể nói Cantơ là người sáng lập ra phép biện chứng ở Đức.

Cantơ cũng là người đầu tiên đột phá vào và phá vỡ quan niệm siêu hình và phương pháp tư duy siêu hình khi đề cập đến thế giới vật chất cả vô cơ lẫn hữu cơ và "ông đã phá vỡ một cách hết sức khoa học đến mức là hiện nay phần lớn những lý lẽ của ông đã dùng để chứng minh vẫn còn giá trị"[2]. Trong khi làm việc đó, Cantơ cũng đã rút ra kết luận rằng, thực tại khách quan phục tùng các quy luật phổ biến, nghĩa là phục tùng tính tất yếu. Đồng thời Cantơ cũng muốn vạch ra ranh giới giữa ý chí tự do của con người và quy luật khách quan của tự nhiên. Mâu thuẫn giữa tự do và tất yếu biểu hiện ra ở Cantơ như là một trong những vấn đề chủ yếu trong triết học của ông. Điều này thu hút sự chú ý mạnh mẽ của những người sau ông đối với triết học của ông.

(1) *C.Mác, F.Engen*. Sđd, t.20, tr.466.
(2) *C.Mác, F.Engen*. Sđd, tr. 86.

Tuy nhiên, Cantơ phát triển các tư tưởng biện chứng của ông chủ yếu là khi nghiên cứu các vấn đề của lôgic học và của lý luận nhận thức. Bản thân cách đặt vấn đề về khả năng của khoa học và của tri thức khoa học lý thuyết đã đụng độ với siêu hình học và lôgic học truyền thống và do đó thúc đẩy việc hình thành những tư tưởng sơ khai về lôgic học biện chứng, về vai trò của các phạm trù, về nguyên lý mâu thuẫn (các antinomia), về tính tích cực của chủ thể nhận thức. Các tác phẩm chủ yếu của thời kỳ sau 1770, mà thường được gọi là *"Thời kỳ phê phán"*, như *"Phê phán lý tính thuần tuý"* (1781), *"Tiểu luận về mọi siêu hình học tương lai có quyền được tự coi là khoa học"* (1788), trong đó trình bày lý luận nhận thức; *"Những nguyên lý của siêu hình về đức hạnh"* (1785) và nhất là *"Phê phán lý tính thực tiễn"* (1788), trình bày các quan điểm đạo đức học; *"Phê phán năng lực phán đoán"* (1790), trình bày những vấn đề mỹ học và vấn đề tính có mục đích trong thế giới hữu cơ đã tạo nên hệ thống triết học Cantơ.

Số lượng các vấn đề được trình bày trong những tác phẩm này cũng như chiều sâu của các quan điểm của Cantơ chứa đựng ở đó đã từng là đề tài thảo luận sôi nổi suốt từ khi chúng ra đời cho đến nay, và dĩ nhiên, công trình của chúng tôi cũng sẽ dành cho chúng vị trí thích đáng mà trước hết là giới thiệu có bình luận về các quan điểm cơ bản. Nếu có gì cần nhấn mạnh ở đây thì đó chính là điều sau đây: nhiều luận đề, nhiều tư tưởng vốn trước Cantơ được mọi người coi là dĩ nhiên không có gì phải bàn cãi nữa thì Cantơ đặt lại và coi đó là những vấn đề cần phải nghiên cứu và giải quyết tiếp, thậm chí giải

quyết theo cách khác. Đây cũng là một trong những công lao của Cantơ. Song khi giải quyết một số vấn đề theo cách của mình, chẳng hạn, quan niệm về "vật tự nó" có sự tồn tại khách quan, Cantơ đã mắc những sai lầm lớn và thực tế ông đã sa vào bất khả tri và duy tâm chủ quan, đã phủ nhận khả năng nhận thức chân lý khách quan, nhận thức "vật tự nó", đã tách rời sự nhận thức khỏi hiện thực khách quan và tự trói mình trong cái vòng luẩn quẩn của "ý thức tiên nghiệm".

Trong lĩnh vực đạo đức học và khi bàn về hành động của con người Cantơ đã bộc lộ tính chất hai mặt và mâu thuẫn. Một mặt, thừa nhận cái "mệnh lệnh tuyệt đối", nghĩa là mọi người phải hành động thế nào để những quy tắc hành vi của mình có thể trở thành nguyên lý của một pháp chế phổ biến; mặt khác, lại coi con người như mục đích chứ không phải là phương tiện, là công cụ. Nếu yêu cầu trước đòi hỏi sự phục tùng thì mệnh đề thứ hai mang ý nghĩa chống đối quan niệm có tính chất đẳng cấp về danh dự và đạo đức, yêu cầu phải giải phóng các cá nhân. Mặc dù vậy, vẫn phải thừa nhận rằng, xét về phương diện đạo đức học, thì triết học Cantơ là điểm cao trong sự phát triển của chủ nghĩa nhân đạo thời ấy, vì rằng, trong đó có thể tìm thấy sự khẳng định về giá trị con người, sự luận chứng về sự tự do của con người, tổng quát hơn, có thể tìm thấy ở đó học thuyết về một thế giới vĩnh cửu của một sự vận động tiến bộ của nhân loại.

Giống như trong các lĩnh vực khác, trong mỹ học Cantơ cũng có hai mặt, cũng chứa đựng những mâu thuẫn. Một mặt, ông tách rời cái đẹp, cái tuyệt mỹ khỏi mọi lợi ích, khỏi mọi nội dung và tự hạn chế nó trong lĩnh vực hình thức thuần tuý. Mặt khác, trong sáng tác nghệ

thuật, theo ông, phải có tính tích cực và sự tự do của chủ thể sáng tạo. Cantơ cũng có đóng góp mới khi ông bàn về thiên tài nghệ thuật, khi ông phê phán xu hướng tĩnh quan trong sáng tạo nghệ thuật. Ông cũng đã tiến sát đến quan niệm biện chứng về mối liên hệ qua lại giữa yếu tố chủ quan và yếu tố khách quan trong các phạm trù thẩm mỹ. Song, chính Cantơ lại là người đề xướng ra mỹ học hình thức chủ nghĩa.

Trong di sản mà Cantơ để lại cho nhân loại còn có nhiều tư tưởng về chính trị - xã hội, về nhiều lĩnh vực khác nữa như về nhà nước và pháp quyền, về văn hóa, về giáo dục, v.v. Tuy vậy, ngay cả trong các lĩnh vực này thì tính chất hai mặt thường gặp cũng bộc lộ khá rõ.

Những điều vừa trình bày trên đây giải thích vì sao Cantơ không chỉ bị phê phán từ một phía, mà suốt hàng trăm năm nay ông luôn luôn bị phê phán cả từ phía hữu và cả từ phía tả; mặt khác, sự khai thác và tiếp nhận các quan điểm của ông cũng rất khác nhau.

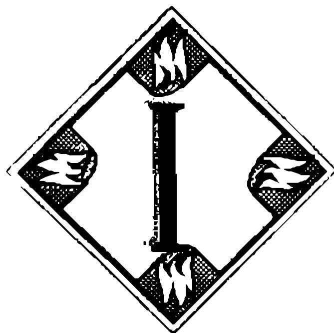
Ở Việt Nam các công trình viết về Cantơ chưa nhiều, việc giảng dạy triết học của ông tuy đã được đưa vào chương trình từ bậc đại học và sau đại học, song số giờ quá ít, do vậy cả người dạy và người học gặp không ít khó khăn. Trước nhu cầu ngày càng lớn đối với việc tiếp thu di sản của nền triết học đã tạo nên một trong những nguồn gốc lý luận của chủ nghĩa Mác - triết học cổ điển Đức - Viện Triết học đã dành một phần chương trình nghiên cứu cho triết học Cantơ nói riêng và triết học cổ điển Đức nói chung. Những bài viết trong công trình này tuy là kết quả của quá trình nghiên cứu đó, song không có kỳ vọng mọi vấn đề đã thật sâu và cũng chưa phải là toàn

diện. Các tác giả chỉ mới dám hy vọng giới thiệu và bước đầu bình luận, theo cách hiểu của mỗi người, về từng vấn đề được giới thiệu, qua đó giúp bạn đọc làm quen với những tư tưởng cơ bản của ông, khêu gợi sự tìm tòi sâu hơn của những ai quan tâm đến triết học Cantơ.

Vì đây là công trình của nhiều tác giả, cho nên việc sắp xếp thứ tự các bài chỉ theo một lôgíc khả dĩ chấp nhận được dựa trên cơ sở hệ thống của Cantơ. Ngoài phần trình bày các tư tưởng cơ bản của Cantơ, công trình còn có phần đánh giá sự tiếp nhận Cantơ, mối quan hệ của triết học phương Tây hiện đại nói chung và của một số tác giả nói riêng với triết học Cantơ, vai trò của triết học Cantơ đối với sự phát triển của triết học.

Công trình "I.Cantơ - người sáng lập nền triết học cổ điển Đức" ra mắt được bạn đọc là nhờ sự ủng hộ tích cực và có hiệu quả của quỹ Schmitz, tiến sĩ Böhme, tiến sĩ Thái Kim Lan, Trung tâm giao lưu Đức - Á và Trung tâm giao lưu Việt - Đức. Nhân đây thay mặt tập thể các tác giả, tôi xin chân thành cảm ơn sự ủng hộ đó. Hy vọng rằng công trình này sẽ góp phần phát triển sự giao lưu văn hóa giữa Việt Nam và Cộng hòa liên bang Đức. Chắc chắn công trình còn thiếu sót, mong sự đóng góp ý kiến của bạn đọc.

GS.PTS. NGUYỄN TRỌNG CHUẨN
Viện trưởng Viện Triết học



PHÉP BIỆN CHỨNG TIÊN NGHIỆM TRONG TRIẾT HỌC CANTƠ

ĐẶNG HỮU TOÀN

Lịch sử quá trình hình thành và phát triển phép biện chứng đã ghi nhận công lao to lớn của người sáng lập nên nền triết học cổ điển Đức - I.Cantơ. Hêghen coi "công lao quan trọng của Cantơ là đã nêu lại phép biện chứng, đã thừa nhận nó như là (một thuộc tính) "tất yếu" của "lý tính", còn V.I. Lênin thì cho rằng "công lao lớn của Cantơ là đã làm cho phép biện chứng thoát khỏi "cái vẻ bề ngoài độc đoán"[1]. Không chỉ "nêu lại phép biện chứng" mà các nhà siêu hình thế kỷ XVII - XVIII đã đưa nó vào lãng quên, không chỉ làm cho nó thoát khỏi địa vị của một thứ triết lý hão huyền, một "nghệ thuật hùng biện" như các nhà triết học cổ đại Hylạp quan niệm, I. Cantơ đã tạo ra trong hệ thống triết học duy tâm tiên nghiệm của mình một hình thức mới của phép biện chứng - phép biện chứng tiên nghiệm.

---

(1) *V.I.Lênin*. Toàn tập, t.29. Nxb Tiến bộ, Mátxcơva, 1981, tr.107, 241.

Xuất phát từ quan niệm cho rằng "tư tưởng thiếu nội dung thì trống rỗng, mà trực quan thiếu khái niệm thì mù quáng"[1], I.Cantơ đã đặt ra cho hệ thống triết học tiên nghiệm của mình một nhiệm vụ quan trọng. Nhiệm vụ quan trọng đó là sử dụng phép suy diễn tiên nghiệm các khái niệm do giác tính đem lại để đưa chúng vào lĩnh vực kinh nghiệm, qui tụ các tư liệu cảm tính đa dạng dưới sự thống nhất của khái niệm, và bằng cách đó, khắc phục những hạn chế vốn có ở cả chủ nghĩa duy cảm lẫn chủ nghĩa duy lý truyền thống.

I. Cantơ cho rằng ở mỗi con người, mỗi chủ thể nhận thức luôn có một năng lực bẩm sinh do trời phú, mà thiếu nó không có gì bù đắp nổi. Đó là năng lực sử dụng phép suy diễn tiên nghiệm nhờ hoạt động trí tuệ giác tính, nhờ trí lực mà I.Cantơ gọi là "khả năng tưởng tượng có hiệu quả". Nhưng, để thực hiện được phép suy diễn tiên nghiệm đó, con người cần tìm ra khâu trung gian có khả năng gắn liền khái niệm với kinh nghiệm, đưa các khái niệm vào lĩnh vực kinh nghiệm cảm tính. Khâu trung gian đó là thời gian - hình thức bên trong của cảm tính, bởi theo I.Cantơ, thời gian là cái thuộc về lĩnh vực cảm tính chứ không phải là cái thuộc về lĩnh vực giác tính. Sự thống nhất giữa tư duy giác tính và kinh nghiệm cảm tính trong thời gian được I.Cantơ gọi là "lược đồ", hay qui tắc hình thành các hình ảnh cảm tính trên cơ sở nhận thức được các khái niệm về chúng. Các lược đồ đó cấu thành ngôn ngữ tư tưởng của toàn bộ hoạt động con người và dựa vào chúng, con người hình thành nên những quan niệm của mình về thế giới tự nhiên bên ngoài với phương châm là giới tự nhiên đó phải tuân theo các quan niệm của con người về nó chứ không phải ngược lại.

---

(1) *I.Cantơ*. Tác phẩm gồm 6 tập, t.3. Nxb Tư tưởng, Mátxcơva, 1964, tr 155.

Khi đề cập đến quan niệm đó của I.Cantơ, V.I.Lênin cho rằng quan niệm đó "không xác định đường lối duy tâm trong triết học mà xác định một công thức riêng biệt của đường lối đó -... coi lý tính, tư duy, ý thức ở đây là cái có trước còn giới tự nhiên là cái có sau. Không phải lý tính là một mảnh của giới tự nhiên, một trong những sản phẩm cao nhất của nó mà trái lại, giới tự nhiên là một mảnh của lý tính, và như vậy, tự nhiên là lý tính được mở rộng từ lý tính thông thường, giản đơn của con người mà ai cũng biết, thành lý tính thần bí, thần thánh"[1]. Không chỉ dừng lại ở chỗ khẳng định giới tự nhiên phải tuân theo những quan niệm của con người về nó, mà trong quan niệm của I.Cantơ, con người không chỉ tồn tại với tư cách là chủ thể nhận thức, con người còn tồn tại với tư cách là kẻ sáng tạo ra các qui luật của tự nhiên bằng phép suy diễn tiên nghiệm của giác tính. I.Cantơ viết: "Pháp luật tối cao của tự nhiên cần phải được tìm trong chính chúng ta, trong giác tính của chúng ta"[2]. Với tư cách một chủ thể nhận thức, con người chỉ nhận thức được những gì do nó sáng tạo ra thông qua hoạt động của giác tính. Và bằng hoạt động đó, giác tính con người tạo ra sự vật theo những khuôn mẫu - những khái niệm mà nó xây dựng nên. Khẳng định "vật tự nó" là cái mà con người không thể nhận thức được, I.Cantơ đã lý giải nguồn gốc của mọi tri thức mà con người có được từ giác tính. Ông cho rằng những tri thức đó là kết quả của phép suy diễn tiên nghiệm các khái niệm của giác tính vào lĩnh vực kinh nghiệm cảm tính. Hơn nữa, ông còn khẳng định rằng không có phép suy diễn tiên nghiệm thì các tri giác chủ quan cảm

---

(1) *V.I.Lênin*. Toàn tập, t.18, Nxb Tiến bộ, Mátxcơva, 1980, tr.191

(2) *I.Cantơ*. Tác phẩm gồm 6 tập, t.4, ph. I, Nxb Tư tưởng, Mátxcơva, 1964, tr. 139

tính của con người không thể trở thành tri thức khách quan phổ quát.

I. Cantơ cho rằng nếu như giác tính của con người lấy việc nhận thức thế giới các hiện tượng làm thỏa mãn và tỏ rõ sự bất lực trước thế giới các "vật tự nó", thì lý tính - khả năng trí lực cao nhất của con người - lại có khát vọng vươn tới nhận thức mọi cái một cách trọn vẹn tuyệt đối, kể cả thế giới các "vật tự nó".

Lý tính đó, một mặt được I.Cantơ hiểu là trí tuệ con người nói chung và do đó, đôi khi ông vẫn coi triết học lý luận của ông là học thuyết về "lý tính lý luận", triết học thực tiễn là học thuyết về "lý tính thực tiễn". Mặt khác, nó còn được I.Cantơ hiểu là trí lực - khả năng trí tuệ cao nhất của con người. Lý tính với nghĩa khả năng trí tuệ cao nhất của con người được I.Cantơ xác định là đối tượng nghiên cứu của "phép biện chứng tiên nghiệm" mà ông đặt ra cho hệ thống triết học của mình nhiệm vụ phải xây dựng nó. Khác với quan niệm truyền thống đã có từ thời triết học Hy Lạp cổ đại - quan niệm coi phép biện chứng chẳng qua chỉ là "nghệ thuật tranh luận", "nghệ thuật hùng biện", mà ông coi đó là thứ triết lý hão huyền, bất chấp các quy luật của tư duy, I.Cantơ gọi học thuyết về lý tính là "phép biện chứng tiên nghiệm", nó được ông trình bày trong phần hai của "lôgic học tiên nghiệm".

I.Cantơ cho rằng toàn bộ siêu hình học truyền thống đã lấy lý tính làm nền tảng cơ sở và cố gắng xây dựng hệ thống triết học của mình dựa trên quan niệm về "lý tính thuần tuý". Song, hạn chế của toàn bộ siêu hình học truyền thống đó, theo I.Cantơ, là ở chỗ nó nghiên cứu sự hoạt động của lý tính một cách sai lệch, mà việc hiểu đúng hoạt động của lý tính lại là điều hết sức quan trọng đối với bất cứ hệ thống triết học nào. Với quan niệm đó, ông đã phê phán quan niệm của siêu

hình học truyền thống về năng lực lý luận của lý tính.

Không phủ định sự tồn tại của lý tính với tư cách là một hình thức đặc biệt của ý thức con người, song khác với chức năng của giác tính, lý tính, theo I.Cantơ, "không tạo ra một khái niệm gì mới mẻ cả, mà điều lớn nhất là nó giải phóng khái niệm giác tính khỏi những hạn chế không tránh được bởi phạm vi kinh nghiệm khả năng, và đồng thời tìm cách mở rộng nó ra ngoài giới hạn kinh nghiệm"[1]. Lý tính con người muốn thâm nhập vào cả thế giới các "vật tự nó", thể hiện khát vọng vươn tới những lý tưởng tuyệt đối, những chân lý tối thượng của con người. Nhờ lý tính, ý thức con người thực hiện cái vốn có ở nó là nguyện vọng hợp nhất một cách vô điều kiện toàn bộ tri thức con người. Lý trí con người nói chung đã thể hiện với tư cách là chức năng chủ yếu thực hiện nhiệm vụ tổng hợp, hợp nhất các dữ kiện kinh nghiệm. Song, theo I.Cantơ, ngay cả trong thế giới các hiện tượng, thì sự tổng hợp, hợp nhất đó cũng không bao giờ có thể kết thúc. Chẳng hạn, khi nghiên cứu một loạt nguyên nhân và kết quả, chúng ta có thể đi từ nguyên nhân tới kết quả diễn ra sau nó, hoặc từ kết quả tới nguyên nhân tồn tại trước nó. Song, dù cho dãy nguyên nhân và kết quả đó có kéo dài đến đâu chăng nữa - theo cả hai hướng - thì, theo I.Cantơ, nó cũng không bao giờ có thể kết thúc khi chúng ta chưa vượt ra khỏi khuôn khổ của kinh nghiệm. Mọi sự hợp nhất, mọi sự tổng hợp được tiến hành trong phạm vi kinh nghiệm đều tất yếu mang tính đứt đoạn, tính bộ phận. Và nhu cầu đưa sự tổng hợp, hợp nhất đó tới sự hoàn hảo, tuyệt đối cũng là tất yếu, là vốn có của ý thức con người. Nhu cầu đó, theo I.Cantơ, chỉ có thể đáp ứng được nhờ các "ý niệm của lý tính".

---

(1) *I.Cantơ*. Sđd., t.3, tr.392.

"Lý tính thuần túy" có nhiệm vụ đạt tới tính chỉnh thể tuyệt đối nhờ việc sử dụng các khái niệm của giác tính và đưa các tổng giác đó đến chỗ hoàn hảo, đến tính hiển nhiên tuyệt đối, trở thành tri thức phổ quát nhờ phép suy diễn tiên nghiệm các tổng giác đó vào lĩnh vực kinh nghiệm. I.Cantơ gọi các khái niệm của lý tính là các "ý niệm tiên nghiệm" mà đối với chúng, cảm giác không thể đem lại cho chúng một đối tượng thích hợp nào, bởi sự thống nhất vô điều kiện thể hiện trong các khái niệm - các "ý niệm tiên nghiệm" đó - không bao giờ có thể tìm thấy trong khuôn khổ của kinh nghiệm cảm tính. I.Cantơ cho rằng có tất cả ba loại ý niệm như vậy. Đó là: thứ nhất, ý niệm tâm lý học, hay ý niệm về linh hồn với tư cách là sự thống nhất vô điều kiện của mọi hiện tượng và quá trình diễn ra trong phạm vi linh hồn. Thứ hai, ý niệm vũ trụ học, hay ý niệm về thế giới với tư cách là sự thống nhất vô điều kiện các điều kiện của mọi hiện tượng. Thứ ba, ý niệm thần học, hay ý niệm về Thượng đế với tư cách là nguyên nhân vô điều kiện, khởi nguyên tận cùng của mọi cái hiện tồn và có thể có. Tương ứng với ba loại ý niệm đó của lý tính là ba bộ môn triết học, mà cả ba đều có kỳ vọng tồn tại. Đó là: thứ nhất, "tâm lý học duy lý" xuất phát từ ý niệm tiên nghiệm về linh hồn để xây dựng nên môn khoa học về bản tính (hay bản chất) của linh hồn. Thứ hai, "vũ trụ học duy lý" xuất phát từ ý niệm tiên nghiệm về thế giới để phát triển môn khoa học có khả năng giải đáp các vấn đề về giới hạn của thế giới trong không gian và theo thời gian, về bản chất của các yếu tố cấu thành thế giới, về khả năng tự do trong thế giới, về "thực thể tất yếu vô điều kiện" - Thượng đế. Thứ ba, "thần học duy lý" xuất phát từ ý niệm tiên nghiệm về Thượng đế để chứng minh sự tồn tại của Thượng đế.

Trong thời đại của I.Cantơ, người ta không nghi ngờ gì về quyền tồn tại với tư cách là các khoa học thực sự của ba bộ môn đó, song theo I.Cantơ, quyền đó cần trải qua một sự phê phán triệt để. Với "Phê phán lý tính thuần tuý", I.Cantơ đã thực hiện sự phê phán đó và chứng minh rằng kỳ vọng của ba khoa học "duy lý" đó, của "lý tính thuần tuý" đó đều dựa vào việc loại bỏ ranh giới tồn tại giữa "vật tự nó" và hiện tượng và làm cho con người không thể có một sự nhận thức lý luận nào về "vật tự nó". Linh hồn với nghĩa mà "tâm lý học duy lý" đã gán cho nó chính là thế giới được quan niệm như một chỉnh thể, một dãy các hiện tượng hoàn hảo vô điều kiện, và Thượng đế - tất cả chỉ là "vật tự nó", tức là các khách thể không được đem lại cho cảm giác và do vậy mà nhận thức lý luận không thể đạt tới. Và cũng chính do vậy, theo I.Cantơ, "tâm lý học duy lý", "vũ trụ học duy lý", "thần học duy lý" không phải là các khoa học lý luận thực sự, chúng không thể đem lại các tri thức đáng tin cậy về khách thể mà lý tính cần hướng tới.

Chúng ta đều đã biết, các nhà thần học và triết học trước I.Cantơ đã đưa ra không ít những luận cứ để chứng minh cho sự tồn tại của Thượng đế. Song, với những luận cứ đó, I.Cantơ đều bác bỏ tất cả và coi việc chứng minh cho sự tồn tại của Thượng đế bằng những luận cứ đó là những chứng minh vô căn cứ, không thể chấp nhận được. I.Cantơ cho rằng rốt cục thì tất cả những chứng minh đó đều được qui về "sự chứng minh bản thể luận", sự chứng minh với mục đích xuất phát từ sự hiện diện của khái niệm Thượng đế với tư cách là thực thể hoàn hảo nhất trong lý tính con người để luận chứng cho sự tồn tại tất yếu, khách quan của Thượng đế trong hiện thực. Chứng minh theo lối bản thể luận đó, theo I.Cantơ, là vô căn cứ và không thể chấp nhận.

Phán đoán về sự tồn tại của một cái gì đó, như I.Cantơ đã khẳng định, không thể được rút ra từ khái niệm về đối tượng, mà chỉ có thể được minh biện qua kinh nghiệm bằng cách sử dụng phép suy diễn tiên nghiệm. I.Cantơ cho rằng khi con người tìm ra cơ sở cuối cùng của mọi hiện tượng cảm tính bên trong, thì khi đó con người có được ý niệm về linh hồn mà siêu hình học và thần học truyền thống coi như một thực thể bất diệt, là ý chí tự do. Chừng nào con người vươn tới nền tảng tận cùng của mọi sự vật ở thế giới bên ngoài, con người sẽ có ý niệm về thế giới, về vũ trụ. Và khi con người thể hiện khát vọng tìm kiếm khởi nguyên tận cùng, tuyệt đối của mọi sự vật trong thế giới (cả vật chất lẫn tinh thần), con người sẽ tiếp cận tới ý niệm về Chúa trời.

Điều đó cho thấy quan niệm của I.Cantơ về ý niệm của lý tính khác với quan niệm về ý niệm của siêu hình học truyền thống. Chẳng hạn, nếu trong quan niệm của Platôn, ý niệm là những thực thể siêu cảm tính, tồn tại thực, bất biến, bất động, thì ở I.Cantơ, ý niệm của lý tính được hiểu như những mục đích, lý tưởng mà nhận thức con người hướng tới, và được I.Cantơ coi là nhiệm vụ đặt ra cho nhận thức con người. Các ý niệm của lý tính đó, theo ông, thực hiện chức năng điều chỉnh trong nhận thức, chúng làm "thức tỉnh" và "điều hòa" hoạt động của giác tính. Song, điều đó cũng cho thấy, ngoài cái vẻ cương quyết bề ngoài, sự phê phán "thần học duy lý" của I. Cantơ hoàn toàn không nhằm bác bỏ tôn giáo tự nó. Tính không nhất quán và nước đôi đó đã qui định quan niệm của ông về tôn giáo. Một mặt, I.Cantơ phủ nhận thần học với tư cách là khoa học lý luận. Mặt khác, I.Cantơ lại giải thích rằng ông phê phán tôn giáo với tư cách là tri thức để làm "trong sạch" nó, đưa lại cho nó chỗ đứng với tư cách là

niềm tin. Và nếu "lý tính" đập tan mọi luận cứ giả tạo mà nhờ đó các nhà thần học và triết học truyền thống đã biến tôn giáo thành khoa học (và dĩ nhiên, theo I. Cantơ, họ đã uổng công vô ích), thì "lý tính thực tiễn" của ông dường như lại chứng minh cho tính tất yếu của tôn giáo với tư cách là niềm tin. Nói về sự lý giải tôn giáo theo kiểu đó của I.Cantơ, V.I.Lênin viết: "Cantơ hạ thấp tri thức để dọn sạch đường cho lòng tin"[1]. Thực chất của sự lý giải đó, theo V.I.Lênin, là ở chỗ "Cantơ thừa nhận sự tồn tại của "vật tự nó", nhưng tuyên bố rằng "không thể nhận thức được" nó, và về nguyên tắc, nó khác với hiện tượng, nó thuộc vào một lĩnh vực khác hẳn về nguyên tắc, thuộc vào lĩnh vực "ở bên kia" (Jenreits) mà sự hiểu biết không thể đạt tới được mà chỉ có lòng tin mới phát hiện ra được"[2].

Tuy nhiên, cần phải nói rằng trong những quan niệm đó của I.Cantơ, cái đóng vai trò tích cực và có ý nghĩa quan trọng đối với sự phát triển tiếp theo của triết học - đó là quan niệm mà nhờ đó, I.Cantơ bác bỏ khả năng của cái gọi là "vũ trụ học duy lý". Nghiên cứu vấn đề này đã giúp I.Cantơ phát hiện ra các "antinomia" (mâu thuẫn) của lý tính và vai trò của chúng trong nhận thức. I.Cantơ cho rằng trong quá trình nhận thức, mọi sự vật mà lý tính con người lĩnh hội được đều chỉ là những hiện tượng, những đối tượng bên ngoài con người, còn cái tự thân tồn tại đằng sau mỗi sự vật đó, cái căn nguyên sâu xa, cái thực tồn, cái bản chất đích thực của nó - "vật tự nó" - thì lý tính con người bất lực, bất khả tri. Song, cái "vật tự nó" bí ẩn đó lại chính là nguyên nhân khởi thủy, là động lực của vật chất và vận động và đó cũng chính là cái mà lý tính con người khao khát lĩnh

---

(1) *V.I.Lênin*. Toàn tập, t.29, Nxb Tiến bộ, Mátxcơva, 1981, tr.179.
(2) *V.I.Lênin*. Sđd., t.18, tr.116.

hội nhằm đạt tới tri thức tuyệt đối, hoàn mĩ về nó. Khao khát lĩnh hội, song lại không thể lĩnh hội được cái "vật tự nó" đó đã dẫn lý tính con người tới các antinômia. Các antinomia này, theo I.Cantơ, không phải là những lỗi lôgic mà con người có thể khắc phục được. Chúng là những mâu thuẫn không thể khắc phục được, có cơ sở tồn tại trong chính bản chất của lý tính con người. Khi con người đặt vấn đề nhận thức thế giới với tư cách là một chỉnh thể vô điều kiện, thì ngay lập tức lý tính con người đã hình thành nên các vấn đề cụ thể mà nó tưởng rằng có thể giải quyết được, song hóa ra lại không phải giản đơn như vậy, mà ngay từ đầu nó đã phải đưa ra những lời lý giải mâu thuẫn nhau cho tất cả các vấn đề đó.

I.Cantơ khẳng định sự tồn tại trong lý tính con người 4 antinomia mà ông gọi là những antinomia cơ bản của lý tính, những antinomia mà trong đó lý tính dường như rơi vào mâu thuẫn biện chứng với chính nó. Những antinomia đó là: 1) Thế giới có điểm khởi đầu trong thời gian và hạn chế về không gian - Thế giới là vô cùng vô tận cả về thời gian và không gian. 2) Thế giới với tư cách là một chỉnh thể phức tạp được cấu thành từ các bộ phận đơn giản - Thế giới không thể phân chia được, không có gì trong thế giới này là đơn giản cả. 3) Trong thế giới tự nhiên không chỉ tồn tại mối liên hệ nhân quả, mà có cả tự do - Không có tự do, mọi cái trong thế giới đều diễn ra theo những qui luật của tự nhiên. 4) Trong thế giới luôn tồn tại mối liên hệ tất yếu - Không ở đâu có sự tồn tại của mối liên hệ tất yếu[1].

Phân tích các antinomia đó theo cách phân chia chúng thành chính đề và phản đề, theo I.Cantơ, là hoàn toàn xác đáng. Ông cho rằng đó không phải là ngụy biện, mà là các luận cứ hoàn toàn xác thực. Nội

---

(1) Xem. *I.Cantơ*. Tác phẩm gồm 6 tập, t. 3. Nxb Tư tưởng, Mátxcơva, 1964. tr. 403 - 431

dung của những antinomia đó chính là những vấn đề chủ yếu mà triết học từ trước đến giờ thường bàn đến và đó cũng chính là những antinomia mà toàn bộ triết học từ trước tới giờ luôn mắc phải. Cách giải quyết những mâu thuẫn đó của triết học truyền thống là phân tích đúng sai từng vế mâu thuẫn rồi triệt tiêu một trong hai mặt đối lập đó theo qui tắc loại trừ cái thứ ba. Song, khác với cách giải quyết của triết học truyền thống, I.Cantơ coi các antinomia đó là những dạng đối lập biện chứng (dĩ nhiên là theo cách hiểu của riêng ông), do đó tùy theo mỗi trường hợp cụ thể mà cả hai mặt đối lập có thể cùng đúng hoặc cùng sai. Gọi hai antinomia đầu là các "antinomia toán học", I.Cantơ cho rằng cả hai mặt đối lập đều sai, bởi đối với "thế giới vật - tự - nó" nằm ngoài không gian và thời gian thì tất cả các đặc tính "hạn chế", "điểm khởi đầu", "vô cùng tận", "đơn giản", "phức tạp" đều không thể áp dụng, còn "thế giới hiện tượng luận" thì chưa bao giờ thể hiện một cách trọn vẹn. Những hiện tượng mà con người biết được chưa đủ để nhận thức được bản chất trọn vẹn của nó, bởi ngoài những kinh nghiệm (những hiện tượng) mà con người đã biết, còn có những kinh nghiệm mà sau này con người mới biết được. Bởi thế, trong các antinomia toán học, theo I.Cantơ, thì "bản thân vấn đề không có ý nghĩa"[1]. Còn trong các "antinomia động lực học" (I.Cantơ gọi hai antinomia sau là các antinomia động lực học), thì theo ông, do khái niệm "thế giới" được hiểu theo hai nghĩa khác nhau - "hiện tượng luận" (thế giới kinh nghiệm) và "vật tư nó", nên cả hai mặt đối lập "đều đúng trong những mối quan hệ khác nhau"[2]. Cái đúng ở khía cạnh "hiện tượng luận" thì lại sai ở khía cạnh "vật tự nó" và

(1) *I.Cantơ*. Sdd., tr.442.
(2) *I.Cantơ*. Sdd., tr.496

ngược lại. I. Cantơ cho rằng trong các antinomia toán học cuộc tranh luận đúng sai về các mặt đối lập đó "bị bác bỏ vì cả hai chúng đều dựa trên các tiền đề sai, còn trong các antinomia động lực học có thể chứa đựng một tiền đề phù hợp với những kỳ vọng của lý tính, và bởi vì người thẩm phán thường bổ khuyết những thiếu sót của mình về các cơ sở luật pháp mà không được hai bên công nhận, nên cuộc tranh luận có thể thỏa đáng với yêu cầu chung, điều mà không thể có được trong các antinomia toán học"[1].

Có thể nói, hạn chế trong quan niệm của I.Cantơ về các antinomia đó trong lý tính con người là ở chỗ: Thứ nhất, I.Cantơ chỉ thừa nhận mâu thuẫn trong tư tưởng, trong lý tính con người mà chưa thấy được mâu thuẫn còn có cả trong toàn bộ hiện thực khách quan. Thứ hai, các antinomia đó mặc dù được I.Cantơ coi là những mâu thuẫn biện chứng, song chúng không phải là mâu thuẫn biện chứng, bởi giữa các mặt đối lập của chúng không có sự thống nhất và chuyển hóa lẫn nhau. Thứ ba, cách giải quyết mâu thuẫn ở I.Cantơ mới chỉ dừng lại ở việc phân tích từng mặt đối lập để kết luận đúng sai. Ông chưa thấy vai trò động lực của việc nảy sinh và giải quyết mâu thuẫn. Và cuối cùng, I.Cantơ đã hạn chế số lượng các antinomia chỉ ở 4 dạng đó, trong khi đó, theo Hêgen, mâu thuẫn có trong "tất cả các sự vật ở mọi hình thức, trong tất cả các quan niệm, ý thức và khái niệm"[2]. Tuy nhiên, những hạn chế đó không làm mất đi ý nghĩa tích cực trong quan niệm của I. Cantơ về antinomia. I.Cantơ coi các antinomia đó là bản chất khách quan của lý tính con người, chứ không đơn thuần là

(1) *I.Cantơ*. Sđd., tr.476.
(2) *G.V.Hêgen*. Bách khoa toàn thư các khoa học triết học, t.1. Mátxcơva, 1974, tr.167

những lỗi lôgic hình thức như quan niệm của nhiều nhà triết học trước ông. Với các antinomia đó, I. Cantơ đã đặt ra cho triết học nhiệm vụ tìm hiểu bản chất của tư duy con người, xem xét những vấn đề mang tính nghịch lý trong quá trình nhận thức thế giới của con người. Đánh giá công lao to lớn này của I.Cantơ, Hêgen viết: "Việc tìm ra các antinomia cần phải được coi như một thành tựu hết sức quan trọng của nhận thức triết học, bởi bằng việc đó... vận động biện chứng của tư duy được đề cao"[1].

Thật vậy, chính việc phát hiện ra các antinomia trong lý tính con người đã mở ra một con đường phát triển mới cho quan niệm biện chứng về tư duy và nhận thức. Với phát hiện đó, I.Cantơ đã làm "sống dậy" phép biện chứng mà các nhà siêu hình thế kỷ XVII - XVIII đã lãng quên. Trên bình diện đó, có thể nói "phép biện chứng tiên nghiệm" của I.Cantơ là một bước tiến không thể bác bỏ trong lịch sử tư tưởng nhân loại. Trong bài nhận xét tác phẩm "Góp phần phê phán khoa kinh tế chính trị" của C.Mác, F.Engen đã đánh giá cao công lao đó của I.Cantơ. Theo F.Engen, học thuyết về mâu thuẫn của lý tính con người do I.Cantơ khởi xướng đã giáng một đòn chí tử vào phương pháp tư duy siêu hình - duy lý mà ông gọi là "phương pháp siêu hình theo kiểu Vônphơ". Phương pháp tư duy siêu hình này, F.Engen khẳng định, "về mặt lý luận, đã bị Cantơ và nhất là Hêgen đập tan tành đến nỗi chỉ có thói cổ hủ và việc thiếu một phương pháp đơn giản khác mới có thể làm cho nó tiếp tục tồn tại trong thực tiễn được"[2].

Song, các antinomia của lý tính con người mà I.Cantơ đã phát hiện

---

(1) *G.V. Hêgen*. Sđd., tr.167.
(2) *C.Mác, F.Engen*. Toàn tập, t.13, Nxb Chính trị Quốc gia, Hà Nội, 1993, tr.612.

ra, theo Hêgen, "không phải là cái gì khác mà là ở chỗ: trong trường hợp này, một quy định của khái niệm được đặt làm căn cứ, còn trong trường hợp khác thì một quy định khác, cũng với một sự tất yếu như vậy"[1]. Còn cách thức mà I.Cantơ sử dụng để giải quyết các mâu thuẫn mà ông phát hiện ra trong lý tính con người đã cho thấy ông chưa hiểu đúng bản chất của mâu thuẫn biện chứng và toàn bộ học thuyết của ông về các antinomia mà ông coi là biện chứng, về thực chất, chỉ nhằm mục đích nhấn mạnh tính bất khả tri của "vật tự nó" và ngăn lý tính con người không cho nó vượt qua ranh giới dường như mãi mãi tách biệt giữa hiện tượng và "vật tự nó". Cách giải quyết đó, Hêgen khẳng định, "cũng là cách giải quyết chung tất cả những antinomia khác; nghĩa là lý tính không có khả năng chứng minh được luận đề này hay luận đề kia, vì theo những quy luật tự nhiên thuần tuý kinh nghiệm, chúng ta không thể có a priori một nguyên tắc quyết định nào để phán đoán về tính khả năng của sự vật; do đó phải coi hai luận đề ấy *không phải là những luận đề khách quan, mà là những quy tắc chủ quan*"[2].

Như vậy, có thể nói rằng các antinomia mà I.Cantơ phát hiện ra chỉ có ý nghĩa trong phạm vi lý tính con người, và ngay cả ở đây thì ý nghĩa của chúng cũng không phải là ở chỗ mở rộng phạm vi nhận thức của con người, mà ngược lại, "cầm tù" lý tính con người trong "thế giới hiện tượng luận". Hơn nữa, vì I.Cantơ không coi các antinomia trong lý tính con người là sự thể hiện các antinomia thực sự trong tồn tại, nên ông đã buộc phải giải thích các antinomia theo

---

(1) Dẫn theo: *V.I.Lenin*. Toàn tập, t. 29, Nxb Tiến bộ, Matxcơva, 1981, tr. 187 - 188
(2) Dẫn theo: *V.I.Lenin*. Sđd., tr. 198.

cách đó để rốt cuộc làm cho các antinomia đó trở thành những mâu thuẫn dường như là hư ảo. I.Cantơ cố gắng chứng minh sự xuất hiện của các antinomia đó là hoàn toàn tất yếu từ các "phán đoán tổng hợp" của lý tính, song thực ra, theo Hêgen, lại hoàn toàn chủ quan, ngẫu nhiên(1). Bản thân I.Cantơ cũng coi các antinomia đề cập tới đặc trưng của thế giới với tư cách chỉnh thể trên bình diện các yếu tố cấu thành nó, trên thực tế không có mâu thuẫn, bởi các mặt đối lập của chúng đều hư ảo như nhau. Cái vẻ bề ngoài của mâu thuẫn xuất hiện ở đây chỉ là do lý tính con người khi bàn về thế giới với tư cách chỉnh thể thì dường như nó là một hiện tượng trong số các hiện tượng khác. Trong các antinomia có liên quan tới tính chất của các lực tác động trong thế giới với tư cách chỉnh thể, theo I.Cantơ, mâu thuẫn chỉ là hư ảo, có vẻ bề ngoài và khác với hai antinomia đầu, các mặt đối lập của chúng đều đúng, nhưng không phải về một phương diện. I.Cantơ cho rằng tất cả mọi cái trong thế giới (kể cả hành vi của con người) đều diễn ra theo qui luật nhân quả, tất yếu và có thể có cả những cái được thực hiện một cách tự do. Ở đây không có mâu thuẫn, vì chủ thể của tự do, theo I.Cantơ, không phải là khách thể của mối liên hệ nhân quả và tính tất yếu. Cái phải phục tùng tính tất yếu là con người kinh nghiệm - con người với tư cách một hiện tượng giữa các hiện tượng kinh nghiệm khác. Cái phải phục tùng qui luật nhân quả là con người với tư cách thực thể vật lý giữa các thực thể tự nhiên, con người với tư cách chủ thể kinh nghiệm của tư duy, cảm giác và khát vọng. Song, tính qui định nhân quả đó, theo I.Cantơ, hoàn toàn không loại trừ khả năng của tự do. Vấn đề chỉ là ở chỗ con

(1) Dẫn theo: *V.I.Lênin*. Sđd., tr.198.

người không chỉ là hiện tượng giữa các hiện tượng kinh nghiệm khác, mà nó đồng thời còn là "vật tự nó". Nó là "vật tự nó" với tư cách chủ thể lý tính của tự ý thức đạo đức, của ý chí đạo đức. Do vậy mà lý tính con người, theo I.Cantơ, dầu có khát vọng nhận thức "vật tự nó" song không bao giờ nó có thể nhận thức được. Và I.Cantơ coi đó là một nghịch lý khách quan mà nhận thức con người con người buộc phải chấp nhận.

Qua đó, có thể nói rằng "phép biện chứng tiên nghiệm" - học thuyết về lý tính con người - mà I.Cantơ xây dựng chỉ nhằm để chứng minh cho tính bất khả tri của "vật tự nó". I.Cantơ không thừa nhận lý tính con người có khả năng mở rộng phạm vi nhận thức của con người sang lĩnh vực "vật tự nó". Các ý niệm của lý tính, theo ông, chỉ là cái có ý nghĩa điều tiết nhận thức, chúng không bao giờ có thể đưa con người tới chỗ nhận thức được "thế giới vật - tự - nó". Các ý niệm của lý tính không cho thấy bản chất đích thực của đối tượng nhận thức là gì, chúng chỉ cho thấy khi phải phục tùng chúng thì con người cần phải tìm kiếm các đặc trưng và quan hệ của đối tượng kinh nghiệm như thế nào mà thôi. Chính vì thế mà ý nghĩa tích cực trong học thuyết của ông về lý tính con người bị giảm sút, đúng như V.I.Lênin khẳng định: "Đi từ lý trí (Verstand) lên đến lý tính (Vernunft), Cantơ làm giảm sút ý nghĩa của tư duy, phủ nhận năng lực của tư duy là có thể "đạt tới chân lý hoàn bị"[1]. Song, dù có là như vậy, thì "phép biện chứng tiên nghiệm" - học thuyết về lý tính con người, về các antinomia của lý tính con người - của I.Cantơ vẫn có một vai trò lịch sử nhất định trong lịch sử hình thành và phát triển phép biện chứng.

---

(1) V.I.Lênin. Sđd., tr.180

SIÊU HÌNH HỌC CANTƠ - MỘT HỌC THUYẾT VỀ CÁC MỐI QUAN HỆ

ĐẶNG HỮU TOÀN

Trong lịch sử tư tưởng nhân loại, I.Cantơ được coi là người có công lao to lớn trong việc cải tạo triết học một cách triệt để. Trước những biến động lớn lao về xã hội, về tư tưởng của xã hội Tây Âu cuối thế kỷ XVIII và với nhiệt huyết của một nhà tư tưởng muốn xây dựng một cách nhìn mới về thế giới, xác định đối tượng và giới hạn của tri thức con người, hay nói theo cách nói của ông, nhằm giải quyết vấn đề "Tôi có thể biết được cái gì?". I.Cantơ đặt ra cho mình nhiệm vụ xem xét lại toàn bộ các vấn đề triết học trước đây trên tinh thần phê phán. Khi xác định lại một cách có phê phán những quan niệm truyền thống về lý tính, về khả năng nhận thức của con người, I.Cantơ coi nhiệm vụ phê phán của "lý tính tư biện thuần túy" là "thay đổi phương pháp nghiên cứu trước đây trong siêu hình học", cụ thể là "tiến hành một cuộc cách mạng triệt để trong nó"[1]. Trong "cuộc cách mạng triệt để" mà ông gọi là "bước ngoặt Copécnic" đó, I.Cantơ đã đưa ra một thứ siêu hình học mới - siêu hình học tiên nghiệm mà với một sự ước lệ nào đó, nó được coi là học thuyết về các mối quan hệ.

Sự độc đáo trong siêu hình học Cantơ chủ yếu được xác định bởi sự thống nhất hữu cơ giữa hiện tượng học và bản thể luận. Ở đó, hiện tượng học thâm nhập vào bản thể luận với tư cách một kiểu "nhập môn" nhằm thực hiện các thao tác "thanh lọc" và tự luận chứng cho

---

(1) *I.Cantơ*. Tác phẩm gồm 6 tập. t.3 . Nxb Tư tưởng. Matxcơva. 1964. tr.91

các cấu trúc bản thể luận của lý tính. Trên bình diện đó, phương pháp tiên nghiệm với tư cách là phương pháp "phê phán lý tính" tự thể hiện như là một "phương pháp hiện tượng học" độc đáo. "Phê phán lý tính" của I.Cantơ trước hết là nhằm phi bản thể luận hóa bản chất siêu nghiệm của Thượng đế. Và theo ông, thái độ phê phán của ông đối với ý niệm về Thượng đế chủ yếu là xuất phát từ các luận cứ có tính phê phán trong triết học Hium: "Hium thường xuyên khẳng định rằng do xuất phát từ khái niệm về một bản chất có tính chất tiên phát mà chúng ta không gán ép cho một vị thể nào ngoài các vị thể mang tính bản thể luận (tính vĩnh hằng, tính hiện diện ở mọi nơi, tính vạn năng...) nên trên thực tế, chúng ta đã không tư duy về một cái gì xác định cả"[1]. Với xuất phát điểm đó, I.Cantơ đi tới kết luận rằng đằng sau khái niệm Thượng đế không ẩn náu một thực tại, một bản chất nào cả. "Trên thực tế, - ông viết, - các vị thể có sức mạnh vô biên, chiếm địa vị tuyệt đối, rất đáng ngạc nhiên và không thể xác định được lại không đem lại một khái niệm xác định nào cả, không chỉ ra vật tự nó là gì, và về thực chất chỉ là các quan niệm có liên quan tới các mối quan hệ về số lượng của đối tượng được người quan sát thế giới so sánh với bản thân mình và với năng lực hiểu biết của bản thân mình mà thôi"[2].

Vạch ra tính vô căn cứ đó trong tham vọng của siêu hình học truyền thống muốn chứng minh cho sự tồn tại của Thượng đế về phương diện bản thể luận, I.Cantơ khẳng định rằng thứ siêu hình học đó là không thể chấp nhận được. Cách tiếp cận bản thể luận - thực thể luận, "tuyệt đối luận" đó của siêu hình học truyền thống, theo I.Cantơ, phải được thay bằng cách tiếp cận "tương đối luận" của siêu hình học mới, khi mà đối

(1) *I.Cantơ*. Sđd., t.4, ph. I, tr.180.
(2) *I.Cantơ*. Sđd., t.3, tr.503

tượng quan sát được xem không phải là thực thể, mà là quan hệ, quan hệ giữa "vật tự nó" và hiện tượng. "Do vậy, - I.Cantơ viết, - chúng ta chỉ có thể kiểm nghiệm một cách tiên nghiệm các khái niệm và luận điểm được giả định sau khi đã xây dựng chúng để sao cho cùng một đối tượng có thể được xem xét từ hai phương diện khác nhau: một mặt, như là đối tượng của cảm giác và lý trí đối với kinh nghiệm, mặt khác, như là đối tượng mà chúng ta chỉ có thể tư duy và chỉ tồn tại đối với lý tính đã được tách ra khỏi và hướng ra ngoài khuôn khổ của lĩnh vực kinh nghiệm"[1].

Cách tiếp cận hiện tượng luận - "tương đối luận" đó được hình thành khi I. Cantơ xây dựng hệ thống các mối quan hệ tiên nghiệm với tư cách là các yếu tố cấu thành thế giới ý niệm của ông. I.Cantơ cho rằng kết cấu nội tại của thế giới có thể nhận thức được một cách cảm tính với tư cách là thế giới "trực giác thuần túy" chẳng qua chỉ là hiện thân của ý thức kinh nghiệm và kết thúc ở hệ thống các quan hệ trực giác mang tính tiên nghiệm. Ông viết: "Tất cả những gì mà trong nhận thức của chúng ta, chúng là những cái thuộc về lĩnh vực trực giác (và do vậy mà loại trừ cảm giác thỏa mãn và không thỏa mãn, cũng như lý trí là những cái nằm ngoài nhận thức) đều bao hàm những quan hệ và đó chính là những quan hệ về vị trí trong trực giác (quảng tính), quan hệ về sự thay đổi vị trí (vận động) và các qui luật xác định sự thay đổi đó (động lực)... Cái mà có thể tồn tại với tư cách là khái niệm có trước mọi hoạt động tư duy - đó là trực giác, và nếu nó không bao hàm cái gì khác ngoài quan hệ, thì đó chính là hình thức của trực giác"[2].

Cái cấu thành kết cấu nội tại của thế giới lý tính, theo I.Cantơ là hệ thống các khái niệm tiên nghiệm của lý trí, hệ thống ý niệm tiên nghiệm của lý tính. Và nếu như nét đặc trưng cho siêu hình học

---

(1) *I.Cantơ*. Sđd., tr.88 - 89

(2) *I.Cantơ*. Sđd., tr.149

truyền thống là hệ thống các khái niệm, các phạm trù được thừa nhận là mang tính tiên nghiệm, nghĩa là thuộc về lĩnh trí lực hay ý thức, còn hệ thống cơ sở của chúng - Thượng đế, linh hồn, thế giới - được coi là mang tính siêu nghiệm, nghĩa là mang ý nghĩa bản thể luận - khách quan, thì trong siêu hình học tiên nghiệm của I.Cantơ cả hai hệ thống đó đều trở thành các hệ thống cấu trúc tiên nghiệm cùng cấp độ. Hơn nữa, nếu trong siêu hình học truyền thống, mỗi ý niệm tiên nghiệm đều chỉ một bản chất tuyệt đối nào đó kiểu thực thể - bản thể luận, chẳng hạn Thượng đế là bản chất của mọi bản chất, thì trong siêu hình học tiên nghiệm của I.Cantơ, nó không thể hiện với tư cách là khởi nguyên tuyệt đối, vô điều kiện của ý thức mà thể hiện như là sự điều tiết thế giới quan nào đó của ý thức. I.Cantơ cho rằng ý niệm mang tính thần học về lý tính thuần túy chẳng qua chỉ là một "quan niệm tối thượng" nào đó, một "nguyên tắc hợp nhất các tri thức lý trí thành một nguyên lý". Qua đó cho thấy trong "Phê phán lý tính thuần túy", các cấu trúc siêu nghiệm của siêu hình học truyền thống không bị gạt bỏ một cách triệt để, mà biến thành các cấu trúc "hiện tượng luận" mang tính gợi mở, chúng giữ lại nội dung và ý nghĩa thực thể của mình dưới dạng mệnh đề "dường như": dường như linh hồn là một "thực thể thuần túy", dường như bên ngoài thế giới luôn có một bản chất tối cao nào đó với tư cách là cơ sở của nó, dường như thế giới là một chỉnh thể xác định[1].

Kết cấu "hiện tượng luận" mang tính gợi mở, điều tiết thế giới quan ở các ý niệm tiên nghiệm của lý tính chủ yếu được thiết định bởi các ý niệm tiên nghiệm đó phản ánh tính thực tại của quan hệ hiện tượng luận - tri thức luận của ý thức và duy trì sự thống nhất của chúng. Với quan niệm đó, I. Cantơ khẳng định: "Tính phổ quát của mọi

(1) Xem: *I.Cantơ*. Sđd., tr.571-572.

quan hệ mà nhận thức của chúng ta có thể có - đó là: 1) quan hệ với chủ thể, 2) quan hệ với khách thể với tư cách hiện tượng hoặc với tư cách đối tượng của tư duy nói chung. Và nếu hợp nhất sự phân chia này với sự phân chia truyền thống thì mọi quan hệ mà nhận thức của chúng ta có thể có hoặc là khái niệm, hoặc là ý niệm sẽ được qui về ba dạng quan hệ: 1) quan hệ với chủ thể, 2) quan hệ với các dạng khách thể trong lĩnh vực hiện tượng, 3) quan hệ với mọi sự vật nói chung"[1].

Như vậy, có thể nói rằng trong siêu hình học tiên nghiệm của mình, I.Cantơ đã phát triển một cách tiếp cận mới - cách tiếp cận hiện tượng luận, cách tiếp cận xuất phát từ tính thực tại của hệ thống quan hệ hiện tượng luận - tri thức luận. Và trong trường hợp đó, tính chỉnh thể của thế giới - đó chỉ là tính chỉnh thể của ý thức. Với cách tiếp cận này, ngay cả khi thừa nhận các hiện tượng cảm tính có được là do các sự vật khách quan bên ngoài tác động lên các giác quan của con người, thì cũng như Hium, I.Cantơ cho rằng những gì mà con người biết được về sự vật đều chỉ là những hình ảnh, những quan niệm của con người về chúng, chứ đó chưa phải là chính bản thân các sự vật tồn tại trên thực tế, - cái mà ông gọi là "vật tự nó". Bởi theo ông, chúng ta chỉ biết được về sự vật thông qua các giác quan của mình những gì mà sự vật biểu hiện ra bên ngoài, nghĩa là hiện tượng, cho nên không bao giờ con người có thể nhận thức được bản chất đích thực của sự vật. Thậm chí I.Cantơ còn cho rằng cả những gì mà con người hiện chưa biết nhưng sẽ biết về sự vật cũng chỉ là những cái thuộc lĩnh vực kinh nghiệm cảm tính, nghĩa là thuộc về hiện tượng luận, và ông gọi đây là những "kinh nghiệm khả năng". Bởi thế, nhận thức luận (hay "triết học lý luận" theo cách gọi của ông), theo ông, không phải là nghiên cứu quá trình con người nhận thức, khám phá ra bản chất đích thực của tự nhiên, mà là hoạt động nhận thức của con người với tư cách một chủ thể trong khuôn khổ hiện tượng luận.

(1) *I.Cantơ*. Sđd., tr.363.

Và hiện tượng luận - đó là giới hạn của mọi tri thức con người.

Với cách tiếp cận đó, I.Cantơ hy vọng siêu hình học tiên nghiệm của ông sẽ lý giải được những vấn đề mà siêu hình học truyền thống không lý giải được. Song, chính sách tiếp cận đó cũng lại đặt ra những trở ngại nan giải cho dự định làm sáng tỏ nội dung bản thể luận của siêu hình học theo sự kiến giải của chính I.Cantơ. Nó làm giảm đáng kể, nếu như không muốn nói là gạt bỏ, khả năng tái hiện các kết cấu bản thể luận trong hệ thống triết học của ông. Chính I.Cantơ đã đưa ra những luận cứ đầy đủ cho kết luận đó, khi ông đề nghị thay "tên gọi đầy kiêu hãnh của bản thể luận" bằng "tên gọi khiêm tốn của sự phân tích giản đơn về lý trí thuần túy", khi ông kêu gọi dành cho bản thể luận một vị trí hết sức khiêm tốn trong hệ thống siêu hình học về "lý tính thuần túy"[1]. Hơn nữa, quan niệm chứa đựng sự hoài nghi này về khả năng xây dựng bản thể luận trong siêu hình học tiên nghiệm còn được qui định bởi chính những luận điểm của I.Cantơ, khi ông cho rằng mọi khái niệm tiên nghiệm của cảm giác, lý trí và lý tính đều là các khái niệm phổ quát song chỉ liên quan tới trực giác tiên nghiệm thuần túy, tới "vật tự nó", tới đối tượng "trong ý niệm", nghĩa là tới các khách thể mà nhận thức con người không thể đạt tới.

Tuy nhiên, với cách tiếp cận đó, I.Cantơ đã có những đóng góp đáng kể vào việc phát triển nội dung bản thể luận của triết học. Ông cho rằng để phát triển nội dung bản thể luận triết học thì trước hết, chúng ta phải tạo ra một hệ thống khái niệm có khả năng mô tả cấu trúc nội tại của bản thể luận. Thực hiện mục đích đó, I.Cantơ không dừng lại ở việc phân tích khả năng cảm tính, mà tiếp tục nghiên cứu tư duy, trí lực của con người. I.Cantơ đòi hỏi ở các tri thức khoa học và triết học một sự hoàn hảo tuyệt đối, coi như là lý tưởng của tri

---

(1) Xem: *I.Cantơ*, Sđd., tr 688

thức con người. Ông cho rằng khoa học thực sự phải dựa trên những tri thức tiên nghiệm phổ quát và tất yếu. Nhiệm vụ của siêu hình học là thông qua các khái niệm để xác lập một cái gì đó tiên nghiệm về các sự vật, bởi thế, theo ông, người ta chỉ có thể giải quyết được nhiệm vụ đó một cách có hiệu quả khi có được tri thức tiên nghiệm về sự vật. Từ quan niệm đó, I.Cantơ coi đối tượng của triết học lý luận của ông là xác định những qui luật và giới hạn của trí lực con người và nhiệm vụ trước tiên của triết học tiên nghiệm là nghiên cứu con người với tư cách là chủ thể hoạt động.

Khi phê phán siêu hình học truyền thống ít quan tâm tới mối quan hệ giữa chủ thể và khách thể nhận thức, I.Cantơ đã đặt lại nhiệm vụ đó cho siêu hình học tiên nghiệm của mình và coi đó là một phương tiện hữu hiệu làm giàu tri thức tiên nghiệm tổng hợp. Siêu hình học tiên nghiệm của ông đã lấy việc nghiên cứu nguồn gốc, chức năng của quá trình nhận thức và qui tụ sự đa dạng của các tri thức cảm tính dưới sự thống nhất của các khái niệm để biến những tri giác cá nhân, cảm tính đó thành những tri thức khách quan, phổ biến làm nhiệm vụ trọng tâm. Song, giác tính đó - khả năng tư duy bằng khái niệm -, theo I.Cantơ, chỉ đóng vai trò tích cực trong khuôn khổ hiện tượng luận và chưa thể đem lại cho con người những tri thức tuyệt đối. Để thâm nhập vào lĩnh vực "vật tự nó" và đạt tới tri thức tuyệt đối, con người cần đến lý tính - khả năng trí tuệ, trí lực cao nhất. Mặc dù bản thân lý tính, theo I.Cantơ, không tạo ra một khái niệm nào mới mẻ cả, song nó là cái "giải phóng khái niệm giác tính khỏi những hạn chế không thể tránh được bởi phạm vi kinh nghiệm khả năng" và mở rộng khái niệm đó "ra ngoài giới hạn kinh nghiệm", đạt tới ý niệm của lý tính[1]. Lý tính giúp con người tìm thấy cơ sở cuối cùng của

---

(1) *I.Cantơ*. Sđd , tr.392.

mọi hiện tượng cảm tính bên trong và chỉ khi đó con người mới có được ý niệm về linh hồn mà siêu hình học truyền thống coi là một thực thể bất diệt, cũng chỉ khi đó con người mới có được ý niệm về thế giới, về vũ trụ.

Điều đó cho thấy bản thể luận trong siêu hình học tiên nghiệm của I.Cantơ khác với mọi thứ bản thể luận trong siêu hình học truyền thống. Nó là thứ "bản thể luận lý tính", "bản thể luận con người" - "bản thể luận về lý tính con người", trong đó con người được quan niệm không phải với tư cách là chủ thể riêng biệt, mà là chủ thể xã hội, tiên nghiệm. Tuy nhiên, cần phải nói thêm rằng quan niệm về con người luôn có trong các hệ thống bản thể luận truyền thống - "bản thể luận tự nhiên chủ nghĩa", "bản thể luận thần học" -, song ở đây con người chủ yếu hiện diện với tư cách là khởi nguyên giả tưởng, hư danh, phi phản tư, một khi chúng không bàn về chính con người. Còn trong bản thể luận của I.Cantơ thì khởi nguyên con người đó đã được xem xét một cách duy lý, coi là giá trị tự thân của sự triết lý và trở thành khởi nguyên con người có sự phản tư.

Bản thể luận khởi nguyên từ con người, xuất phát từ tồn tại con người đó, theo I.Cantơ, không những phải phân tích một cách tiên nghiệm mối quan hệ của con người với tự nhiên - tự nhiên "theo nghĩa hình thức", tự nhiên với tư cách "kinh nghiệm có thể có", "tự nhiên hợp lý" hay "khởi nguyên nhân loại chung", mà còn phải phân tích một cách tiên nghiệm như vậy mối quan hệ giữa người với người và xã hội. Hơn nữa, phải tạo ra và nhận thức các mối quan hệ đó trong những hoạt động sản xuất tinh thần của con người. I. Cantơ khẳng định: "Việc sản sinh ra nhận thức tiên nghiệm trên cơ sở trực giác cũng như trên cơ sở các khái niệm, và cuối cùng, việc sản sinh ra các mệnh đề tiên nghiệm tổng hợp trong nhận thức triết học cấu thành nội dung cơ bản của siêu hình học"[1]. Khái niệm

---

(1) *I.Cantơ*. Sđd., t.4, ph. I, tr.86

"quan hệ" ở đây, theo I.Cantơ, phải được hiểu theo nghĩa là quan hệ thứ sinh, nhân tạo - quan hệ nảy sinh trong hoạt động sản xuất tinh thần của con người, quan hệ được trung gian hóa bởi sự tham gia của tự nhiên với tư cách tự nhiên "theo nghĩa hình thức", "kinh nghiệm có thể có", "tự nhiên hợp lý".

Sẽ không phải là quá gượng ép khi so sánh bản thể luận theo quan niệm như vậy trong siêu hình học tiên nghiệm của I.Cantơ với bản thể luận "quan hệ xã hội" trong triết học Mác. Điểm giống nhau của cả hai kiểu bản thể luận đó là chúng đều đặt lên vị trí hàng đầu phạm trù "quan hệ". Và trong lịch sử triết học, chúng ta không thể tìm thấy các hệ thống triết học như vậy khác, không thể tìm thấy các hệ thống triết học mà trong đó mọi kết cấu bản thể luận đều bắt nguồn từ tồn tại con người, từ việc xem xét mối quan hệ của con người với con người, với tự nhiên và xã hội, và coi đó là nguyên lý xuất phát. Nguyên lý đó khẳng định con người không tồn tại với tư cách một bản ngã nào đó, một thực thể tuyệt đối có từ ngàn xưa, một cá thể biệt lập, mà tồn tại với tư cách một thực thể "tự sáng tạo ra chính mình", ra bản chất của mình trong quan hệ của mình với tự nhiên, với xã hội và với người khác. Bản thân I.Cantơ khi đề cập đến mối quan hệ giữa người với người đã khẳng định: "Con người luôn tham gia vào quan hệ bình đẳng với mọi thực thể có lý tính, cho dù những thực thể có lý tính đó có thuộc về đẳng cấp nào đi chăng nữa... Quan hệ đó được qui định bởi khát vọng vô điều kiện của con người là trở thành mục đích của chính bản thân mình, và với khát vọng đó, nó luôn bắt gặp từ bất cứ con người nào cũng chính sự đánh giá như vậy, nó nhận ra mình không thể được sử dụng chỉ đơn giản như là phương tiện cho mục đích của người khác"[1]. Còn C.Mác, trong "Luận cương về Phoiơbăc", đã viết: "Bản chất con người không phải là một cái trừu tượng cố hữu của cá nhân riêng biệt. Trong tính hiện thực của nó, bản

(1) *I.Cantơ*. Những luận văn và thư từ. Mátxcơva, 1980, tr.49.

chất con người là tổng hòa những quan hệ xã hội"[1]. Hai câu nói đó - của C.Mác và của I.Cantơ - ngoài sự khác nhau về phương diện ngữ nghĩa, chúng giống nhau về phương diện nội dung, về thực chất. Đó là một tư tưởng - tư tưởng khẳng định rằng khả năng tự xác định, tự thực hiện của con người chỉ có thể có trong quan hệ của nó với người khác. Song, sự khác nhau căn bản giữa I.Cantơ và C.Mác là ở chỗ, nếu I.Cantơ xem đó là "một vấn đề lý luận" thuần túy, thì C.Mác xem đó là "một vấn đề thực tiễn", và nếu I.Cantơ xem xét lý tính con người chủ yếu trong hoạt động sản xuất tinh thần của nó, thì C.Mác không chỉ xem xét lý tính con người trong hoạt động sản xuất tinh thần, mà chủ yếu trong hoạt động sản xuất vật chất của nó. C.Mác viết: "Vấn đề tìm hiểu xem tư duy của con người có thể đạt tới chân lý khách quan không, hoàn toàn không phải là một vấn đề lý luận mà là một vấn đề *thực tiễn*. Chính trong thực tiễn mà con người phải chứng minh chân lý, nghĩa là chứng minh tính hiện thực và sức mạnh, tính trần tục của tư duy của mình"[2].

Có thể nói hạn chế, "khiếm khuyết" chủ yếu trong siêu hình học tiên nghiệm của I.Cantơ là ở chỗ ông đã tiên nghiệm hóa con người và quan hệ của nó. Song, với việc xuất phát từ tồn tại con người, lấy quan hệ của con người với khách thể bên ngoài, quan hệ của con người với con người trong hoạt động sản xuất tinh thần của nó, thậm chí cả vật chất cũng được thể hiện với tư cách tổng thể các quan hệ[3], làm cơ sở để xây dựng "bản thể luận về lý tính con người" đã khiến cho siêu hình học tiên nghiệm của I.Cantơ khác với mọi thứ siêu hình học truyền thống, đã cho phép ông thực hiện "bước ngoặt Copécnic" của mình và đưa ông lên địa vị của người có những đóng góp đáng kể vào việc cải cách triết học.

---

(1) *C.Mác, F.Engen*. Toàn tập, t.3. Nxb Chính trị Quốc gia, Hà Nội, 1995, tr.11.
(2) *C.Mác, F.Engen*. Sđd., tr.9-10.
(3) Xem: *I.Cantơ* Tác phẩm gồm 6 tập, t.3. Nxb Tư tưởng, Mátxcơva, 1964, tr.330.

HỌC THUYẾT VỀ "ANTINÔMIA" VÀ "LÔGIC TIÊN NGHIỆM" CỦA CANTƠ

VŨ VĂN VIÊN

Có thể nói rằng, một trong những đóng góp đáng kể nhất của Cantơ là học thuyết về antinômia, vì chính học thuyết đó đã khởi xướng ra phép biện chứng hiện đại, từ Phichtơ, Sêlinh đến phép biện chứng duy tâm của Hêgen và đỉnh cao là phép biện chứng mácxít.

I.Narxki đã viết về Cantơ như sau: "Ông đã chỉ ra những đặc điểm riêng biệt của những mâu thuẫn biện chứng trong nhận thức, những nghịch lý sâu sắc trong những vấn đề triết học, tính mâu thuẫn của lý tính và của toàn bộ nhận thức như là một quá trình"[1]. Nhà triết học vĩ đại Hêgen đã nhận xét về các "antinômia" của Cantơ như sau: "Có thể xem chúng (các antinomia của Cantơ v.v. như là một bước chuyển cơ bản đến triết học mới nhất"[2].

Việc xuất hiện các antinômia trong hệ thống triết học duy tâm tiên nghiệm của I.Cantơ không phải là ngẫu nhiên. Trước hết cần thận thấy rằng bản thân I.Cantơ đã giảng dạy lôgic học hình thức theo tinh thần Arixtốt suốt 12 năm, và ông đã không thỏa mãn với lôgic học ấy, bởi ông cho rằng lôgic học hình thức cũ chỉ cung cấp cho ta những "quy tắc" (can on) liên kết những tư tưởng trong tư duy, mà không có khả năng đóng vai trò là "công cụ" (Organon) của nhận thức chân lý[3]. Hơn nữa, tư tưởng về antinômia của Cantơ không

(1) Triết học Cantơ và thời đại. Nxb Tư tưởng, Mátxcova, 1974, tr.100.
(2) Trích theo *Narxki*. Sdd., tr.100
(3) Xem: *X.I.Pôpôp*. Cantơ và chủ nghĩa Cantơ. Nxb Đại học, Mátxcova, 1961.

phải là tư tưởng xuất hiện đầu tiên trong lịch sử triết học. Ngay từ thời cổ đại, Dênôn cũng đã bàn đến những nghịch lý trong các a priori của mình. Ở thời cận đại, các nghịch lý tương tự cũng đã được thể hiện trong các học thuyết của J.Brunô, N.Cudanxki,...

Trở lại quan niệm của Cantơ đối với lôgic hình thức, ta thấy Cantơ hiểu nhiệm vụ của lôgic hình thức truyền thống không phải là tìm chân lý, mà nó chỉ dừng lại ở việc tìm ra "tính đúng đắn" của tư duy mà thôi, bởi vấn đề chân lý luôn gắn với nội dung cụ thể của tri thức, chứ không phải chỉ với các hình thức của tư duy. Xuất phát từ đó, ông đã đặt ra vấn đề xây dựng một lôgic học mới mà ông gọi là "lôgic học tiên nghiệm".

Học thuyết về "antinômia" của lý tính thuần túy - đỉnh cao trong lôgic tiên nghiệm của Cantơ - được ông trình bày trong phần hai của quyển hai "Phép biện chứng tiên nghiệm". Ở đây, ông đưa ra bốn "antinômia" của lý tính thuần túy hay của các ý niệm tiên nghiệm về vũ trụ. Sở dĩ Cantơ đưa ra bốn "antinômia" là vì, theo ông, bốn "antinômia" của lý tính thuần túy tương ứng với bốn lớp phạm trù của lý tính thuần tuý: "Tất cả các ảo giác tiên nghiệm... của lý tính thuần túy đều được xây dựng trên các kết luận biện chứng mà lôgic học đưa ra sơ đồ của chúng trong ba dạng hình thức của các suy luận nói chung, giống như các phạm trù có sơ đồ lôgic của mình trong bốn chức năng của tất cả các phán đoán"[1].

Sau đây, chúng ta sẽ xem xét cụ thể bốn "antinômia" của lý tính thuần túy, hay nói cách khác, bốn vấn đề của cùng một "antinômia" của ý niệm tiên nghiệm về vũ trụ.

Antinômia của lý tính thuần túy, mâu thuẫn đầu tiên của những tư

(1) *I.Cantơ*. Tác phẩm gồm 6 tập, t.3. Nxb Tư tưởng, Mátxcơva, 1964, tr. 389, 390

tưởng tiên nghiệm, được Cantơ trình bày như sau:

"Chính đề: Thế giới có bắt đầu trong thời gian và đồng thời có giới hạn trong không gian.

Phản đề: Thế giới không có bắt đầu trong thời gian và không có giới hạn trong không gian; nó vô hạn trong thời gian và không gian"[1].

Cantơ chứng minh chính đề như sau: "Trên thực tế, ta hãy giả sử rằng thế giới không có bắt đầu trong thời gian, tới khi đó, trước bất cứ thời điểm đã biết nào đó cũng có một cái vĩnh viễn và do đó có một dãy vô hạn các trạng thái của sự vật đã đi qua trong thế giới. Nhưng tính vô hạn của dãy chính là ở chỗ nó (dãy nó...) không bao giờ có thể được kết thúc bằng con đường tổng hợp có trật tự. Do đó, không thể có một trật tự thế giới vô hạn đã qua, điều đó có nghĩa là, khởi nguyên (bắt đầu) của thế giới là điều kiện tất yếu cho sự tồn tại của nó và đó là điều phải chứng minh, đó là phần thứ nhất.

Còn cái liên quan đến phần thứ hai của tiên đề, ta hãy giả định một khẳng định đối lập rằng, thế giới là một chỉnh thể có sẵn, vô hạn, bao gồm các sự vật tồn tại đồng thời. Nhưng kích thước của một số lượng như vậy - một số lượng không được cho sẵn trong những ranh giới xác định của một sự trực quan nào đó - chúng ta chỉ có thể hình dung bằng cách tổng hợp các bộ phận, và tính chỉnh thể của một số lượng như vậy - chỉ bằng phương pháp tổng hợp được kết thúc hay bằng việc bổ sung từng đơn vị vào chính mình. Vì thế, để tư duy về một thế giới chứa đầy không gian như là một chỉnh thể, cần phải xem xét sự tổng hợp có trật tự các bộ phận của thế giới vô hạn như một cái đã được hoàn tất, có nghĩa là lại phải xem xét thời gian vô hạn trong việc liệt kê tất cả các sự vật đang tồn tại như là cái đã qua, điều đó

(1) *I.Cantơ*. Sđd., tr.404-405.

không thể làm được. Như vậy tổng hợp vô hạn của những sự vật có thực không nên xem như một chỉnh thể đã có sẵn, do đó, nó không thể được xem như là được cho sẵn đồng thời. Vì vậy, thế giới về mặt quảng tính của mình trong không gian không phải là vô hạn, mà có giới hạn, đó là điều phải chứng minh..."[1].

Đối với phản đề của antinômia thứ nhất, Cantơ chứng minh cũng bằng phản chứng, như sau: "Trên thực tế, ta giả sử rằng thế giới có bắt đầu (trong thời gian). Bởi vì sự bắt đầu của thế giới là một sự tồn tại mà trước đó chưa có sự vật nào, do đó cần phải tồn tại một thời gian mà khi đó, chưa có thế giới, có nghĩa là thời gian trống rỗng. Nhưng trong thời gian trống rỗng thì không thể xuất hiện bất kỳ sự vật nào, bởi không có một bộ phận nào của thời gian như vậy khi so sánh với bộ phận khác lại chứa trong mình điều kiện của sự tồn tại khác biệt với điều kiện của sự không tồn tại (dù là nó xuất hiện tự nó hay từ nguyên nhân khác). Vì vậy, mặc dù một số dãy sự vật có thể có bắt đầu trong thế giới, nhưng bản thân thế giới thì không thể có bắt đầu, do đó trong mối quan hệ với thời gian quá khứ thì thế giới là vô hạn.

Còn cái liên quan đến phần thứ hai của phản đề, thì đầu tiên ta hãy giả sử rằng thế giới về mặt không gian là có hạn, trong trường hợp như vậy thì nó nằm trong một không gian trống rỗng mà không gian đó lại là vô hạn. Do đó, cần phải tồn tại không chỉ mối quan hệ của các sự vật *trong không gian*, mà còn cả mối quan hệ của sự vật đó *với không gian*. Nhưng vì thế giới là một chỉnh thể tuyệt đối, mà ngoài nó không có một đối tượng nào của sự trực quan, và do đó không có một mối quan hệ nào với thế giới, nên quan hệ của thế giới với không

(1) *I.Cantơ*, Sđd., tr 406.

gian trống rỗng chính là mối quan hệ của nó với hư vô. Nhưng mối quan hệ như vậy, và do đó, cả sự hạn chế của thế giới bởi không gian trống rỗng là hư vô. Vì vậy, thế giới về mặt không gian là không có giới hạn, có nghĩa là nó vô hạn xét về mặt quảng tính"[1].

Antinômia thứ hai của lý tính thuần tuý được Cantơ trình bày như sau:

"Chính đề: Bất kì thực thể phức tạp nào trong thế giới cũng được cấu thành từ những bộ phận đơn giản, và nói chung chỉ tồn tại cái đơn giản hoặc cái phức tạp được cấu thành từ cái đơn giản.

Phản đề: Không có một sự vật phức tap nào trong thế giới được cấu thành từ những bộ phận đơn giản, và nói chung trong thế giới không có gì đơn giản cả"[2].

Cantơ chứng minh chính đề như sau: "Ta hãy giả sử rằng các thực thể phức tap không được cấu thành từ những bô phận đơn gián, thì trong trường hợp đó nếu chúng ta xóa bỏ bằng tư tưởng tất cả những cái phức tạp, thì sẽ không còn lại cả các bộ phận đơn giản lẫn phức tap (bởi vì không có những bộ phận đơn giản), nói cách khác, *là không còn gì cả* do đó, sẽ không có bất cứ bản thể nào. Như vậy, hoặc là cái phức tạp không nên xoá bỏ bằng tư duy, hoặc là sau khi xóa bỏ nó, còn lại một cái gì đó tồn tại không có tính phức tạp, có nghĩa là đơn gián. Nhưng trong trường hợp đầu thì cái phức tạp không được cấu thành từ những thực thể, bởi đối với các thực thể thì cái phức tạp chỉ là một quan hệ ngẫu nhiên mà nếu không có nó thì chúng phải tồn tại như những bản chất hiện hữu một cách độc lập (fursich). Vì trường hợp này mâu thuẫn với giả định của chúng ta, nên chỉ còn lại trường hợp thứ hai - đó chính là cái phức tạp về mặt

(1) *I. Cantơ.* Sđd., tr.405

(2) *I. Cantơ.* Sđd., tr.410, 411.

bản thể trong thế giới được cấu thành từ những bộ phận giản đơn..."(1).

Đối với phản đề của antinômia trong lý tính thuần túy - mâu thuẫn thứ hai trong các tư tưởng tiên nghiệm, Cantơ chứng minh như sau: "Giả sử rằng sự vật phức tạp (như thực thể) được cấu thành từ những bộ phận đơn giản. Vì bất cứ mối quan hệ bên ngoài nào, bất kỳ sự phức tạp nào của thực thể, chỉ có thể tồn tại trong không gian. Bởi thế không gian chứa sự vật phức tạp, phải được cấu thành từ tất cả các bộ phận tạo nên sự vật này. Nhưng, không gian không phải được cấu thành từ những bộ phận đơn giản, mà từ những không gian. Do đó, bất kỳ bộ phận nào của sự vật phức tạp cũng phải chiếm một không gian. Nhưng một cách vô điều kiện, những bộ phận đầu tiên của tất cả những cái phức tạp đều là đơn giản. Do đó, cái đơn giản chiếm một không gian nào đó. Vì tất cả cái hiện thực chiếm một không gian nào đó đều chứa trong mình sự đa dạng (các bộ phận cấu thành của nó nằm ngoài nhau). Chúng là một cái gì đó phức tạp, và hơn nữa, như là một cái phức tạp hiện thực được cấu thành không phải từ các tính chất ngẫu nhiên (vì các tính chất ngẫu nhiên không thể độc lập với nhau mà không có bản thể), mà từ các bản thể. Do vậy, cái đơn giản lại là cái phức tạp về mặt bản thể. Điều đó là mâu thuẫn.

Mệnh đề thứ hai của phản đề là trong thế giới nói chung không có gì đơn giản. Ở đây chỉ có nghĩa là sự tồn tại một cách vô điều kiện của cái đơn giản không thể chứng minh bằng kinh nghiệm bên ngoài cũng như bên trong, hay tri giác nào. Một cách vô điều kiện, cái đơn giản chỉ là tư tưởng mà hiện thực khách quan của nó

(1) *I.Cantơ*. Sđd., tr.412.

không thể chứng minh bằng bất cứ kinh nghiệm nào, do đó nó (tư tưởng) không có bất kỳ khách thể nào trong việc giải thích các hiện tượng. Trên thực tế, nếu như chúng ta giả sử rằng có thể tìm thấy đối tượng của kinh nghiệm tương ứng với tư tưởng tiên nghiệm này, thì điều này có nghĩa là sự trực quan - kinh nghiệm một đối tượng nào đó phải được nhận thức không phải như là không chứa bất cứ cái đa dạng nào, mà các bộ phận cấu thành của nó phải được gắn với nhau trong sự thống nhất. Không ý thức được sự đa dạng này, thì không nên kết luận về tính hoàn toàn không thể có sự vật trong một sự trực quan khách thể nào đó và đối với sự đơn giản tuyệt đối thì khách thể của sự trực quan như vậy là hoàn toàn cần thiết. Từ đó, không thể kết luận về sự tồn tại của cái đơn giản tuyệt đối từ bất cứ tri giác nào. Như vậy, trong mọi kinh nghiệm không có cái gì có thể cho sẵn như là khách thể đơn giản vô điều kiện, và bởi thế giới được tri giác bằng cảm tính phải được xem như là một tổng thể của tất cả các dạng kinh nghiệm có thể có, nên từ đây suy ra rằng trong thế giới nhận thức được bằng cảm tính thì không có cái gì là đơn giản.

Mệnh đề thứ hai của phản đề này được trải rộng ra hơn nhiều so với mệnh đề đầu: mệnh đề đầu chỉ loại cái đơn giản từ sự trực quan về cái phức tạp, còn mệnh đề thứ hai là từ tất cả tự nhiên, vì thế cho nên có thể chứng minh nó không phải từ khái niệm và đối tượng đã cho của sự trực quan bên ngoài (cái phức tạp), mà từ quan hệ của nó với kinh nghiệm có thể có nói chung"[1].

Hai antinômia trên được Cantơ gọi là các "antinômia toán học". Còn hai antinômia còn lại dưới đây ông gọi là các "antinômia động lực học".

---

(1) *I.Cantơ*. Sđd , tr.411-412

Antinômia trong lý tính thuần túy - mâu thuẫn thứ ba trong các tư tưởng tiên nghiệm được Cantơ phát biểu như sau:

"Chính đề: Tính nhân quả theo quy luật của tự nhiên không phải là tính nhân quả duy nhất mà từ đó có thể rút ra tất cả các hiện tượng trong thế giới. Để giải thích các hiện tượng còn cần phải giả định một tính nhân quả tự do (causalitat durch Freiheit).

Phản đề: Không có tự do nào hết, tất cả trong thế giới điều diễn ra theo quy luật của tự nhiên"[1].

Cantơ chứng minh chính đề như sau: "Giả sử rằng không có tính nhân quả nào khác ngoài tính nhân quả theo quy luật của tự nhiên, thì khi đó tất cả những gì xảy ra đều phải có một trạng thái trước đó làm tiền đề, mà sau tiền đề đó, chúng tất yếu phải diễn ra theo một quy tắc nào đó... Như vậy, nếu tất cả đều diễn ra chỉ theo quy luật của tự nhiên, thì luôn chỉ có cái phục tùng, mà không phải là cái khởi nguyên đầu tiên, bởi nói chung, không có dãy đầy đủ nào theo hướng cái nọ diễn ra từ cái khác. Hơn nữa, quy luật của tự nhiên chính là ở chỗ không có cái gì diễn ra mà lại thiếu nguyên nhân được xác định một cách đầy đủ và tiên nghiệm (a priori). Do đó, khẳng định dường như bất kỳ tính nhân quả nào cũng chỉ có thể có theo quy luật tự nhiên, xét trong tính phổ biến, không gian hạn chế của nó, khẳng định đó mâu thuẫn với chính mình. Bởi vậy, không thể giả định rằng tính nhân quả theo quy luật của tự nhiên là tính nhân quả duy nhất.

Do đó, cần phải giả định một tính nhân quả mà nhờ nó, một cái gì đó diễn ra sao cho nguyên nhân của nó, đến lượt mình, không được xác định bởi nguyên nhân trước đó nào khác theo các quy luật tất yếu. Nói cách khác, cần phải giả định một tính tự phát tuyệt đối của

(1) *I. Cantơ*, Sđd., tr 418-419.

các nguyên nhân (khả năng) - tự bắt đầu từ chính mình đối với dãy này hay dãy khác của các hiện tượng được diễn ra xa hơn theo quy luật của tự nhiên. Do đó, tự do mang tính tiên nghiệm và thiếu nó thì thậm chí cả trong quá trình tự nhiên của các sự vật, dãy có trật tự của các hiện tượng theo hướng nhân quả cũng không bao giờ có thể kết thúc[1].

Cantơ chịu ảnh hưởng của các nhà triết học cổ đại Hy Lạp. Khi xác định nguyên nhân đầu tiên là gì, theo ông, tất cả những nhà triết học Hy Lạp cổ đại (trừ trường phái Epiquya), khi giải thích mọi vận động diễn ra trong thế giới, đã đều buộc phải giả định sự tồn tại của động cơ đầu tiên và coi đó là nguyên nhân tác động tự do, nguyên nhân khởi đầu cho dãy các trạng thái vận động, bởi họ quan niệm rằng nếu chỉ xuất phát chỉ từ bản thân tự nhiên thì không thể giải thích được nguyên nhân đầu tiên[2].

Về phản đề của antinômia thứ ba, Cantơ chứng minh như sau: "Giả sử rằng tự do theo nghĩa tiên nghiệm luôn tồn tại như một dạng đặc biệt của tính nhân quả mà các sự kiện trong thế giới xuất hiện theo sự chi phối của nó, như là một khả năng bắt đầu một cách vô điều kiện đối với một số trạng thái, và do đó, đối với cả loạt những hệ quả của nó, thì trong trường hợp như vậy, nhờ tính tự phát (spontaneous) đó mà không chỉ một dãy nào đó, mà cả sự xác định chính tính tự phát này đối với sự sáng tạo ra dãy đó đều cần phải được bắt đầu một cách vô điều kiện. Điều đó có nghĩa là phải tuân theo tính nhân quả để sao cho không có cái gì có trước, mà phải bằng phương tiện của nó, hoạt động diễn ra được xác định theo những quy luật ổn định. Song, bất kỳ sự khởi đầu nào của mọi hoạt động cũng cần có một trạng thái

---

(1) Xem: *I.Cantơ*. Sđd., tr.418-420.
(2) Xem: *I.Cantơ*. Sđd., tr.424.

nguyên nhân còn chưa hoạt động, còn khối nguyên đầu tiên của hoạt động về mặt động lực lại cần đến một trạng thái không nằm trong bất kỳ mọi liên hệ nhân quả nào với trạng thái trước đó của bất cứ nguyên nhân nào, nghĩa là không được sinh ra từ trạng thái trước bằng bất cứ cách nào. Do đó, tự do tiên nghiệm đối lập với quy luật nhân quả và là sự liên kết những trạng thái có trật tự của những nguyên nhân hoạt động, mà trong sự liên kết đó, không thể có một sự thống nhất nào của kinh nghiệm và cũng không có ở bất cứ kinh nghiệm nào. Bởi thế mà nó (tự do) v.v. chỉ là sản phẩm được sinh ra một cách trống rỗng từ ý nghĩa.

Như vậy, không có cái gì ngoài tự nhiên mà trong đó chúng ta cần phải tìm kiếm mối liên hệ và trật tự của các sự kiện trong thế giới. Tự do (không phụ thuộc) đối với các quy luật của tự nhiên, nói đúng ra là sự giải phóng khỏi sự cưỡng chế cũng như khả năng không bị chỉ đạo bởi bất kỳ quy tắc nào. Trên thực tế, không nên khẳng định rằng trong tính nhân quả của quá trình thông thường của các sự vật, các quy luật của tự do đã thay thế các quy luật của tự nhiên. Bởi lẽ, nếu tự do được xác định bởi các quy luật thì nó đã không phải là tự do, mà chỉ là tự nhiên. Như vậy, tự nhiên và tự do tiên nghiệm khác nhau như tính quy luật và tính không có quy luật..."[1].

Quan niệm đó của Cantơ cho ta thấy trong antinômia thứ ba này, cả chính đề và phản đề đều được ông xem xét theo hai cơ sở khác nhau. Chúng được ông xét cả trong "thế giới vật-tự-nó" lẫn thế giới hiện tượng. Bởi vậy, ông cho rằng cả chính đề và phản đề đều đúng và giữa chúng không có mâu thuẫn lôgic.

Antinômia trong lý tính thuần túy - mâu thuẫn thứ tư của những tư tưởng tiên nghiệm - tập trung luận giải vấn đề: có hay không có một

---

(1) *I.Cantơ*, Sđd., tr.421

nguyên nhân, một bản chất tất yếu vô điều kiện của thế giới, cả ở trong và ở ngoài thế giới?

Cantơ đưa ra hai vấn đề tương phản nhau - đó là:

"Chính đề: Có một bản chất tất yếu vô điều kiện thuộc về toàn bộ thế giới, hoặc là một phần của thế giới, hoặc là nguyên nhân của nó.

Phản đề: Không ở đâu có một bản chất tất yếu vô điều kiện, dù là ở trong thế giới, dù là ở ngoài thế giới với tư cách là nguyên nhân của nó"(1).

Cantơ chứng minh chính đề như sau: "Thế giới kinh nghiệm cảm tính là một chỉnh thể của tất cả các hiện tượng chứa trong bản thân nó, là một dãy nào đó những sự biến đổi. Trên thực tế, nếu không có sự biến đổi thì chúng ta không thể có thậm chí biểu tượng về một chuỗi thời gian với tư cách điều kiện cần thiết của thế giới có thể tri giác được bằng cảm tính. Nhưng bất cứ sự biến đổi nào cũng tuân theo một điều kiện nào đó. Điều kiện đó có trước sự biến đổi trong thời gian và làm cho nó trở thành tất yếu. Hơn nữa, bất cứ sự chế định đã cho nào, trong sự tồn tại của mình, cũng trù định một dãy đầy đủ những điều kiện cho đến tận cái vô điều kiện tuyệt đối chỉ vì nó là tuyệt đối cần thiết. Do đó sự tuyệt đối cần thiết cần phải tồn tại, một khi sự thay đổi được coi là hệ quả của nó cũng tồn tại. Nhưng, cái tất yếu này tự nó thuộc về thế giới có thể tri giác được bằng cảm tính. Thực ra, nếu giả định rằng nó nằm ngoài thế giới cảm tính, thì điều này có nghĩa là ở đây, tất cả dãy những sự biến đổi trong thế giới sẽ nhận được từ nó sự khởi đầu, trong khi đó, bản thân nguyên nhân tất yếu này lại không thuộc về thế giới cảm tính. Nhưng, điều đó không thể được. Sự thực là - vì cái khởi đầu của trật tự thời gian có thể chỉ được xác định bởi cái có trước đó về mặt thời gian, nên

(1) *I.Cantơ*. Sđd., tr.425.

điều kiện cao nhất của cái khởi đầu trong trật tự này hay trật tự khác của sự biến đổi cần phải tồn tại trong thế giới, khi trật tự này còn chưa có (bởi cái khởi đầu của thế giới là một sự tồn tại mà trước nó, có một thời gian chưa có các sự vật). Do đó, tính nhân quả cần thiết của những biến đổi và do đó cả bản thân nguyên nhân, là thuộc về thời gian, nghĩa là thuộc lĩnh vực các hiện tượng mà trong chúng, chỉ có thể có thời gian như là hình thức của chúng. Điều đó có nghĩa là không nên tư duy về nó (nguyên nhân) tách biệt với thế giới có thể tri giác được một cách cảm tính như là tổng thể các hiện tượng. Do đó, trong thế giới luôn có một cái gì đó là tất yếu vô điều kiện (dù là chính cái trật tự thế giới xét về toàn thể hay một bộ phận của nó"[1].

Về phản đề của antinômia này, Cantơ chứng minh như sau:

"Ta hãy giả định rằng thế giới hay là trong thế giới có một bản chất tất yếu. Trong trường hợp đó thì ở dãy biến đổi của nó sẽ có hoặc là một cái bắt đầu tất yếu vô điều kiện, và do đó, không có nguyên nhân mâu thuẫn với quy luật động lực quy định tất cả các hiện tượng trong thời gian; hoặc là chính dãy này không có cái bắt đầu nào và hơn nữa, về toàn thể là tất yếu tuyệt đối và vô điều kiện, mặc dù các bộ phận của nó là ngẫu nhiên và có điều kiện, như vậy nó mâu thuẫn với chính mình, bởi sự tồn tại một tập hợp nhất định không thể là tất yếu, nếu không có một bộ phận nào của nó tồn tại một cách tất yếu...

Ta lại giả định lại rằng nguyên nhân tất yếu vô điều kiện của thế giới nằm ngoài thế giới. Trong trường hợp này với tư cách thành viên cao nhất trong loạt nguyên nhân của những sự biến đổi diễn ra trong thế giới, nó (nguyên nhân tất yếu vô điều kiện v.v... cần phải gây ra một sự khởi đầu cho tồn tại, cho các biến đổi đó và dãy của chúng.

(1) *I.Cantơ.* Sđd., tr.424-426.

Nhưng, trong trường hợp đó, nó cần phải bắt đầu hoạt động và nguyên nhân của nó sẽ nằm trong thời gian, và do vậy, trong tổng thể các hiện tượng, tức là trong thế giới. Bởi vậy, chính nguyên nhân này lại không nằm ngoài thế giới, điều đó mâu thuẫn với giả định. Như vậy, dù là ở trong thế giới, dù là ở ngoài thế giới đều không thể có bản chất tất yếu tuyệt đối"[1].

Trong các antinômia này, ngoài sự chứng minh như chúng tôi đã giới thiệu trên, đối với mỗi phép chứng minh chính đề và phản đề, còn có cả một phần phụ giải kèm theo. Về cơ bản, nội dung những phần đó chỉ bao gồm những lý giải có tính chất bổ trợ cho các chứng minh trên, bởi thế chúng tôi không giới thiệu ở đây.

Qua cách đặt ra và giải quyết các antinômia trong lý tính thuần túy của Cantơ như đã trình bày ở trên, về mặt lôgic hình thức, chúng tôi có thể chỉ ra nhiều chỗ không đúng, về mặt lập luận, nhiều chỗ không thuyết phục, hay các tiên đề của phép chứng minh, nhiều chỗ tùy tiện, dễ dãi. Nhưng, những khía cạnh đó không nằm trong phạm vi, mục đích của bài viết nhỏ này. Nhiệm vụ chính trong bài này là làm rõ mục đích của học thuyết về các antinômia của Cantơ là gì?

Như phần đầu đã nói, Cantơ không thỏa mãn với lôgic hình thức theo tinh thần Arixtốt và ông muốn xây dựng một lôgic học mới - lôgic học có nội dung mà ông gọi là "Lôgic tiên nghiệm" hay "phép biện chứng tiên nghiệm". Và chúng ta đều rõ, cả bốn antinômia là những cặp mâu thuẫn mà những mặt đối lập của mâu thuẫn đó đều được chứng minh như nhau. Vậy Cantơ đã lý giải về các antinômia đó như thế nào? Trong suốt 6 chương còn lại của học thuyết (từ chương 3 đến chương 9), ông đã hé mở cho chúng ta biết tư tưởng của ông về vấn đề này. Vấn đề đối tượng của lý tính thuần túy mà

(1) *I.Cantơ*. Sdd., tr.424-426

Cantơ bàn đến trong các antinômia, được ông thể hiện trong chương thứ 4 của học thuyết. Theo Cantơ, những vấn đề mà các antinômia bàn đến chỉ liên quan đến tư tưởng, mà tư tưởng đó "động chạm đến một tổng thể tuyệt đối vô điều kiện của sự tổng hợp các hiện tượng"[1]. Và ông cho rằng các nghịch lý này của lý tính, của tư duy con người không xuất hiện một cách ngẫu nhiên mà tất yếu, khi tư duy con người muốn vươn tới nhận thức cái tuyệt đối, vô hạn. Đối với hai antinômia toán học thì theo Cantơ, nếu xét về mặt lôgic hình thức, giữa hai bên tranh luận phải có một bên đúng: "Dường như hoàn toàn rõ ràng rằng nếu một người khẳng định thế giới có bắt đầu, còn người khác - thế giới không có bắt đầu mà tồn tại vĩnh viễn, thì ít nhất, một người trong số họ là đúng"[2]. Nhưng ở đây, luận cứ của cả hai bên là như nhau nên ta không thể biết khi nào, phía nào đúng, và cuộc tranh luận vẫn được tiếp tục như trước, mặc dù tòa án của lý tính kêu gọi cả hai bên dừng tranh luận. Cantơ cho rằng để kết thúc tranh luận một cách thỏa mãn cho cả hai bên thì chỉ còn có một cách "thuyết phục họ rằng, họ đã bác bỏ nhau thành công, đối tượng tranh luận của họ là hư vô, và chỉ có một vài ảo ảnh tiên nghiệm đã vẽ cho họ một hiện thực ở chỗ mà bản thân hiện thực không tồn tại"[3]. Như vậy, cuộc tranh luận kết thúc mà không có sự phân chia thắng bại.

Sau đó Cantơ lật lại vấn đề: Thực ra cả chính đề và phản đề đều sai, vì nếu liên kết hai phán đoán ngược nhau, tức là giả định phép chứng minh phản chứng và chính vấn đề cần chứng minh, ta được: "Thế giới vừa là hữu hạn vừa là vô hạn xét theo độ lớn của nó"[4]. Khi đó, chúng ta sẽ nhận được một mâu thuẫn không thể giải quyết nổi.

(1) *I.Cantơ.* Sđd., tr.444.
(2) *I.Cantơ.* Sđd., tr.457.
(3) *I.Cantơ.* Sđd., tr.458.
(4) *I.Cantơ.* Sđd., tr.460.

Để giải quyết mâu thuẫn đó chỉ có thể giả định là cái thế giới mà chúng ta đang bàn đến là "thế giới vật tự nó", nó chỉ tồn tại trong tư tưởng mà thôi. Ta thấy các vấn đề liên quan đến các antinômia của Cantơ đều được giải quyết bằng sự tổng hợp tiên nghiệm (hợp đề), dựa trên cơ sở của chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm. Hơn nữa, các mâu thuẫn của lý tính thuần túy chỉ có thể được lột bỏ (tổng hợp) bằng cách chỉ ra rằng các antinômia đó mang tính chất thuần túy biện chứng và mâu thuẫn đó là do ảo giác gây ra. ảo giác đó xuất hiện là do ý niệm về cái tổng thể tuyệt đối gây ra và nó có hiệu lực chỉ như là điều kiện của các "vật tự nó" mà chúng ta đem áp dụng vào thế giới hiện tượng, chỉ tồn tại trong biểu tượng.

Chính là xuất phát từ điểm này của học thuyết Cantơ mà Hêgen đã phát triển thành lôgic học biện chứng của mình. Lôgic học đó hoàn toàn có khả năng nhận thức được những quy luật của thế giới khách quan (tất nhiên thế giới khách quan mà Hêgen quan niệm cũng chỉ là kết quả của "sự tha hóa của ý niệm tuyệt đối" mà có). Trong "Bút ký triết học", Lênin đã dẫn lại quan niệm đó của Hêgen: "Đối tượng ở trong tư duy như thế nào, thì nó cũng tự nó và vì nó lúc đầu như vậy; nó ở trong trực quan hoặc trong biểu tượng như thế nào, thì nó là hiện tượng"[1]. Và Lênin đã nhận xét: "Hêgen nâng chủ nghĩa duy tâm của Cantơ từ chủ quan lên thành khách quan và tuyệt đối"[2].

Chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm - chủ quan của Cantơ thể hiện rõ nhất trong antinômia toán học thứ nhất: "Tất cả cái bắt đầu nằm trong thời gian và biên giới quảng tính nằm trong không gian. Nhưng không gian và thời gian chỉ tồn tại trong thế giới tri giác được bằng cảm tính. Do đó, chỉ các hiện tượng trong thế giới là bị hạn chế, nhưng bản thân thế giới thì không bị hạn chế và không bị chi phối

(1), (2) *V.I.Lênin*. Toàn tập, t.29, Nxb Tiến bộ, Matxcơva, 1981, tr.176.

bởi bất kỳ điều kiện nào"[1].

Các antinômia động lực học của Cantơ được giải quyết hoàn toàn khác. Các chính đề và phản đề của các antinômia này được ở hai thế giới độc lập nhau (học thuyết về thế giới của Cantơ là nhị nguyên) - thế giới "vật tự nó" và thế giới hiện tượng. Do đó, theo Cantơ, cả chính đề và phản đề đều đúng mà không có mâu thuẫn nào: "Trên thực tế, các antinômia toán học là nguyên nhân của một sự kiện là cả hai khẳng định biện chứng đối lập đều tất yếu phải thừa nhận là giả tạo. Ngược lại, cái chế định đầy đủ trong các dãy động lực là vốn có đối với chúng, cũng như đối với các hiện tượng... Các luận cứ biện chứng tìm kiếm một tổng thể vô điều kiện trong một số hiện tượng bằng cách nào đó, sẽ bị xóa bỏ, nhưng dù sao cả hai luận đề của lý tính theo nghĩa chính xác này có thể đều là chân thực"[2].

Từ antinômia thứ ba, nếu xét mối quan hệ giữa tự do và tất yếu trong bản thân con người, thì theo Cantơ, tự do liên quan đến ý chí (thuộc lý tính thực tiễn) và tất yếu thuộc về lĩnh vực cảm tính: "Như vậy, trong cùng một hành động... dù chúng ta có quan hệ với nguyên nhân từ nhận thức lý tính hay nguyên nhân tri giác cảm tính, chúng ta đều đồng thời có cả tự do và tự nhiên (tất yếu) mà không có mâu thuẫn nào, mỗi cái đều có ý nghĩa đầy đủ của mình"[3]. Ở một chỗ khác (phần II chương 9 của học thuyết về antinômia của lý tính thuần túy), Cantơ nói rõ hơn về antinômia giữa tự do và tất yếu. ông đặt câu hỏi: Liệu có tồn tại mâu thuẫn giữa tự do và tất yếu (tự nhiên) trong cùng một hành vi (của con người cũng như của thế giới nói chung)? Đối với câu hỏi này, Cantơ trả lời như sau: "Sau khi chỉ ra rằng tự do

(1) *I.Cantơ*. Tác phẩm gồm 6 tập, t.3. Nxb Tư tưởng, Matxcơva, 1964, tr. 171.
(2) *I Cantơ*. Sđd., tr.477.
(3) *I.Cantơ*. Sđd., tr.484.

có mối quan hệ với một loại điều kiện hoàn toàn khác so với cái tất yếu - tự nhiên, và vì vậy quy luật của cái tất yếu này không ảnh hưởng đến tự do, do đó cả cái này lẫn cái kia có thể cùng tồn tại không phụ thuộc vào nhau và không ảnh hưởng lẫn nhau"[1]. Ở đây, Hêgen cũng đã vượt qua chủ nghĩa nhị nguyên của Cantơ khi coi mối quan hệ giữa tự do và tất yếu là mối quan hệ biện chứng: "Ví như khái niệm tự do, hiểu theo nghĩa là cái đối lập trừu tượng của tất yếu, thì đó chỉ là khái niệm của lý trí về tự do; còn khái niệm thật sự và lý tính của tự do chứa đựng trong bản thân nó tính tất yếu với tính cách là tính tất yếu đã được lột bỏ (nghĩa là được nhận thức...)"[2].

Quan niệm mácxít về tự do và tất yếu không chỉ dừng lại trong khuôn khổ nhận thức (tinh thần) như Hêgen, mà bao hàm cả thực tiễn cải tạo thế giới của con người, thông qua việc nhận thức đúng đắn những quy luật khách quan của nó.

Trong suốt 9 chương phân tích về các antinômia của mình, Cantơ kết luận một cách ngắn gọn như sau: Sở dĩ có các antinômia của lý tính thuần túy là do lý tính muốn vươn tới nhận thức đầy đủ về thế giới với tư cách một chỉnh thể, tuyệt đối, và do đó, tất yếu nảy sinh mâu thuẫn. Chìa khóa để giải quyết những mâu thuẫn đó chỉ có thể là chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm và đối tượng nhận thức của lý tính là một thế giới được phân đôi thành hai mảng độc lập nhau - "thế giới vật tự nó" và "thế giới hiện tượng". Lối thoát trong nhận thức luận đó của Cantơ đã được Hêgen nhận xét rất đúng (và cũng được Lênin nhắc lại) là: "Lý tính không có khả năng nhận thức một nội dung có

---

(1) *I Cantơ*. Sđd., tr.494.
(2) Trích theo: *V.I.Lênin* Trong. V.I.Lênin Toàn tập, t.29. Nxb Tiến bộ, Matxcơva, 1981, tr.191

tính chân lý, và đối với chân lý tuyệt đối, thì phải cần đến lòng tin"[1] Câu nói đó của Hêgen cũng phản ánh đúng một thực trạng phổ biến của các hệ thống triết học duy tâm Đức lúc đó: Chúng đều xuất phát từ thần học và không thể vượt qua khuôn khổ của thần học.

Có thể nói, học thuyết Cantơ về antinômia của lý tính thuần túy là hạt nhân của một lôgic học mới mà Cantơ gọi là "lôgic học tiên nghiệm" hay "phép biện chứng tiên nghiệm" và là vấn đề trung tâm mà thiếu sự hiểu biết nó sẽ không thể hiểu được hệ thống triết học của Cantơ nói chung. Nó là tiền đề trực tiếp cho "Khoa học lôgic" của Hêgen, cũng là tiền đề lý luận cho lôgic học biện chứng mácxít sau này.

Kế thừa tinh thần biện chứng mà Cantơ đã đặt ra (biện chứng trong quan hệ chính đề - phản đề của các antinômia), Hêgen đã khắc phục tính chất nhị nguyên ở Cantơ bằng một chủ nghĩa duy tâm khách quan triệt để, xây dựng lược đồ biện chứng đầy đủ của mâu thuẫn và đã vạch rõ lược đồ vận hành đặc trưng của lôgic biện chứng theo công thức: Chính đề - phản đề - hợp đề.

Mác và Engen, sau đó là Lênin đã cải tạo lôgic học biện chứng duy tâm của Hêgen trên tinh thần duy vật triệt để và đã xây dựng thành công lôgic học biện chứng duy vật - học thuyết hoàn bị nhất, sâu sắc nhất về tư duy khoa học.

Từ những nhận xét trên cho phép chúng ta có cơ sở để khẳng định rằng học thuyết về antinômia của Cantơ là điểm khởi đầu khoa học cho việc xây dựng một ngành khoa học mới, đạt tới trình độ cao về tư duy - lôgic biện chứng khoa học. Để hiểu và phát triển lôgic học biện chứng mácxít chúng ta không thể không trở lại những quan niệm biện chứng của Cantơ nói chung, học thuyết về các antinômia của ông nói riêng.

---

(1) *V.I Lênin*. Sđd., tr. 109.

QUAN NIỆM CỦA CANTƠ VỀ BẢN CHẤT CỦA NHẬN THỨC

VŨ VĂN VIÊN

Lý luận nhận thức chiếm một vai trò quan trọng trong hệ thống triết học của Cantơ, chính ở đó ông đã có nhiều cống hiến, đã đặt ra nhiều vấn đề mà cho đến tận ngày nay chúng ta vẫn cần phải trở lại nghiên cứu. Một trong những vấn đề cốt yếu mà Cantơ đề cập đến là vấn đề bản chất của nhận thức.

Bản chất của nhận thức là vấn đề trung tâm đối với nhận thức luận trước Cantơ. Có thể nhận thấy rằng cả ở trong các hệ thống của chủ nghĩa duy lý cổ điển lẫn trong các học thuyết của chủ nghĩa kinh nghiệm duy vật, nhận thức được xem xét như là kết quả hoạt động tư duy của chủ thể nhằm thấu hiểu thế giới bên ngoài. Nhưng, nếu như chủ nghĩa kinh nghiệm cố gắng nghiên cứu những tư tưởng của con người từ phía nội dung của chúng, thì chủ nghĩa duy lý cổ điển lại chú trọng nghiên cứu khía cạnh lôgic của các tư tưởng, quan tâm đến các hình thức khác nhau của nó. Cantơ muốn tổng hợp những thành tựu của cả chủ nghĩa kinh nghiệm lẫn chủ nghĩa duy lý. Đặt cho mình nhiệm vụ này, Cantơ nhận thấy rằng sự khác nhau giữa kinh nghiệm và tư duy lôgic khái niệm trùng với sự khác nhau giữa *nội dung* và *hình thức lôgic* của tri thức. Vì vậy, Cantơ đã đặt ra một vấn đề mới: phải làm gì để tìm ra những hình thức lôgic mà nhờ chúng lý tính của con người nắm bắt được nội dung của tri thức nhận được nhờ kinh nghiệm.

Trong khi giải quyết nhiệm vụ này, Cantơ đã xuất phát từ những tư tưởng của Lépnít (trong cuốn "Các kinh nghiệm mới") - người

muốn dung hòa chủ nghĩa duy lý với chủ nghĩa kinh nghiệm, người đã tuyên bố rằng đặc trưng của nhận thức bằng những nguyên lý của lý tính là tiên nghiệm và đặc trưng của nhận thức kinh nghiệm cảm tính là hậu nghiệm. Nhưng, Cantơ không đồng tình với tư tưởng về sự hài hòa tiền định, cũng như chủ nghĩa tiên nghiệm trong phương án của Lépnít, mà muốn xây dựng một quan niệm nhận thức riêng của mình, đã đi đến kết luận rằng quan hệ của nhận thức cảm tính với nhận thức giác tính hay lý tính không phải là bậc thấp với bậc cao: chúng đều là hai hành động khác nhau của trí tuệ.

Theo Cantơ, triết học trước ông là giáo điều với nghĩa rằng nó tiếp cận đến các vấn đề nhận thức xuất phát từ các tiền đề và các phán đoán đã có sẵn mà không nghiên cứu chính bản thân hoạt động nhận thức và giới hạn của nó. Khác hẳn với những người đi trước, Cantơ cho rằng để hiểu được bản chất của nhận thức thì cần phải nghiên cứu chính bản thân tri thức. Xuất phát từ ý định này, ông đã xây dựng một quan niệm mới về nhận thức và có ý định làm cho quan điểm nhận thức luận của mình trở thành quan niệm quyết định đối với triết học nói chung.

Xuất phát từ chỗ cho rằng đối với lý luận nhận thức cái quan trọng không phải là những hình thức tư tưởng (tri thức) xuất hiện như thế nào, mà cái quan trọng là giá trị nhận thức của các hình thức ấy, Cantơ đã đi tới kết luận rằng trước hết cần phải đề cập đến những khả năng của bản thân tri thức. Về vấn đề này, Cantơ cho rằng chỉ có tri thức thuần túy hay tiên nghiệm mới là hình thức lý tưởng của nhận thức, còn bản thân nhận thức được ông xem xét như là sự liên kết giữa quan niệm và cảm giác. Sự tiếp cận như thế của Cantơ với các vấn đề của nhận thức đã làm cho việc phê phán khả năng nhận thức của ông có những nét độc đáo. Thứ nhất, ông không phê phán tất cả

các loại nhận thức mà chỉ phê phán nhận thức tiên nghiệm thôi. Mặc dù Cantơ thừa nhận tri thức tiên nghiệm là nội dung chủ yếu của những nghiên cứu nhận thức luận của mình, nhưng không bao giờ xem là hình thức nhận thức duy nhất. Ngược lại, một trong những cống hiến của ông chính là ở chỗ ông đã phân biệt rạch ròi hai loại tri thức: tri thức tiên nghiệm hay ngoài kinh nghiệm và tri thức hậu nghiệm hay kinh nghiệm. Đồng thời, theo ông, kinh nghiệm như một loại nhận thức đòi hỏi sự tham gia của giác tính mà các nguyên tắc của nó thì chúng ta cần phải tìm ở trong chính bản thân mình trước khi các sự vật tác động tới chúng ta và chúng là a priori[1]. Theo cách hiểu như thế, ông nhấn mạnh rằng "theo thời gian không có một loại nhận thức nào có trước kinh nghiệm", nhưng "từ đây hoàn toàn không thể suy ra rằng nó chỉ xuất phát từ kinh nghiệm". Vì thế "hoàn toàn có khả năng cho rằng tri thức kinh nghiệm của chúng ta được hình thành nhờ việc chúng ta tri giác bằng các biểu tượng và nhờ việc khả năng nhận thức của chúng ta có sẵn ở trong chính mình"[2].

Thứ hai, Cantơ đã đặt ra cho triết học phê phán của mình nhiệm vụ là phải xây dựng quan niệm nhận thức hoàn toàn theo cách mới và bằng cách nào đó để có thể hiện thực hóa quan niệm này nhờ tư duy của con người trong những nấc hoạt động khác nhau của nó. Bác bỏ học thuyết của chủ nghĩa duy lý về sự đồng nhất tồn tại và tư duy, đồng nhất những mối liên hệ vật chất với những mối liên hệ lôgic và xuất phát từ chỗ cho rằng tồn tại và tư duy đối lập nhau một cách tuyệt đối, Cantơ đã xem xét nhận thức từ phía *chủ quan* và *hình thức*. Ông viết: "Nhận thức là phán đoán mà khái niệm bắt nguồn từ nó có tính hiện thực khách quan, nghĩa là các sự vật trong kinh nghiệm cần

---

(1) Xem: *I.Cantơ*. Tác phẩm gồm 6 tập, t.3. Nxb Tư tưởng, Matxcơva, 1964, tr.88
(2) *I Cantơ*. Sđd., tr.105.

phải tương ứng với khái niệm ấy" (chứ không phải ngược lại - v.v.v.)[1]. Chính ở đây Cantơ cho rằng mình đã làm một bước ngoặt Côpecnic trong triết học nói chung và nhận thức nói riêng.

Thứ ba, xuất phát từ chỗ cho rằng nếu như bất kỳ sự nhận thức nào cũng là phán đoán thì từ đó không thể suy ra rằng bất kỳ một phán đoán nào cũng là nhận thức, Cantơ đã giải quyết vấn đề mở rộng tri thức theo một cách hết sức đặc thù. Theo ông, trong tất cả các phán đoán, mối liên hệ của chủ ngữ với vị ngữ diễn ra theo hai cách: hoặc là vị ngữ B thuộc về chủ ngữ A như một cái gì đó được chứa đựng ở trong nó, hoặc là vị ngữ B nằm ngoài chủ ngữ A, dù có liên quan tới nó. Trong trường hợp thứ nhất, đó là phán đoán phân tích, trong trường hợp thứ hai, đó là phán đoán tổng hợp. Từ đó, Cantơ kết luận: "Vậy thì những phán đoán phân tích, mà ở trong chúng, mối liên hệ giữa vị ngữ và chủ ngữ được tư duy thông qua sự đồng nhất, còn những phán đoán mà ở trong chúng mối liên hệ này được tư duy thiếu sự đồng nhất cần phải gọi là tổng hợp. Loại đầu tiên gọi là những phán đoán giải thích, còn loại thứ hai là những phán đoán mở rộng"[2].

Theo Cantơ, tất cả các phán đoán phân tích đều là những phán đoán không đem lại sự mở rộng tri thức của chúng ta, nghĩa là không chứa trong mình một chút nhận thức nào. Theo ông, sự nhận thức của chúng ta là để mở rộng tri thứ, cho nên sự nhận thức chỉ có thể thực hiện thông qua những phán đoán tổng hợp.

Tuy nhiên, cũng theo Cantơ, mặc dù bất kỳ sự nhận thức nào cũng bao gồm những phán đoán tổng hợp nhưng không phải bất kỳ một phán đoán tổng hợp nào cũng là nhận thức chân chính. Tất cả các

---

(1) *I.Cantơ*. Sđd., tr.224.
(2) *I.Cantơ*. Sđd., tr.111-112.

phán đoán kinh nghiệm đều có tính tổng hợp nhưng chúng không có tính phổ biến và tất yếu, mà theo Cantơ, "tính tất yếu, và tính phổ biến là những dấu hiệu tin cậy của tri thức tiên nghiệm"[1]. Từ đó, ông cho rằng vậy thì bất kỳ một sự nhận thức chân chính nào, nghĩa là sự nhận thức có ý nghĩa phổ biến và tất yếu, chỉ có thể được tạo thành từ những phán đoán tổng hợp a priori. Qua việc trình bày trên đây, chúng ta có thể đi đến kết luận rằng, theo Cantơ, thì bất kỳ một phán đoán nhận thức nào cũng đòi hỏi: thứ nhất, tổng hợp, thứ hai, tiên nghiệm. Chính những đặc trưng được phân tích trên đã chỉ rõ quan niệm của Cantơ về bản chất của nhận thức. Có thể khẳng định rằng, với ông bản chất của nhận thức là có tính chất tiên nghiệm và tổng hợp.

Vấn đề còn lại cần phải giải quyết là, liệu nhận thức như thế có khả năng hiện thực hay không, nghĩa là liệu phán đoán tổng hợp a priori có tồn tại hay không? Để trả lời câu hỏi đó, Cantơ đã đem các khoa học của lý tính toán học, khoa học tự nhiên và siêu hình học ra phê phán. Toán học và khoa học tự nhiên, theo Cantơ, đều là tiên nghiệm. Toán học, dĩ nhiên là hoàn toàn thuần túy tiên nghiệm, còn ở khoa học tự nhiên thì tính chất tiên nghiệm là có sẵn trong các nguyên lý cơ bản của nó. Tất cả các phán đoán toán học đều là tổng hợp vì chúng luôn cho ta khả năng mở rộng tri thức. Đồng thời, chúng cũng có tính chất tiên nghiệm, bởi vì chúng có tính tất yếu và phổ biến. Ví dụ như công thức số học 7 + 5 = 12 tổng của 7 và 5 trong bất kỳ trường hợp nào cũng là 12. Vậy thì công thức này là hoàn toàn tất yếu và phổ biến, vì vậy nó là tiên nghiệm. Nó cũng là

---

(1) *I.Cantơ*. Sđd., tr.107.

tổng hợp bởi vì trong chủ ngữ "7 và 5" không chứa dấu hiệu 12, trong khái niệm tổng của 7 và 5 chỉ chứa đựng dấu hiệu liên kết hai số này thành một số mà không chỉ ra tổng của hai số này cần phải như thế nào. Công thức 7 + 5 = 12 đã bổ sung cho chủ ngữ cái mà ở trong nó không có.

Cantơ cũng chỉ ra hàng loạt các quy luật vật lý mà chúng có tính chất của phán đoán tổng hợp và tiên nghiệm. Ví dụ như các phán đoán: Mọi cái đang xảy ra đều có nguyên nhân của mình; trong toàn bộ sự biến đổi của các vật thể, số lượng của vật chất luôn bất biến: khi truyền chuyển động, lực tác dụng và phản lực luôn bằng nhau[1] Tất cả các phán đoán này, theo tư tưởng của Cantơ, có tính phổ biến và tất yếu, vậy thì chúng có tính tiên nghiệm. Ngược lại, cũng theo Cantơ thì kinh nghiệm không thể bao trùm mọi trường hợp của mối liên hệ nhân quả, vì thế nó không thể có tính phổ biến, tất yếu, tức không thể là tiên nghiệm.

Từ những sự phân tích về tri thức toán học và tri thức khoa học tự nhiên, trước hết là vật lý học, Cantơ đã khẳng định rằng nhận thức luận tiên nghiệm của ông đã được hiện thực hóa trong toán học và khoa học tự nhiên. Về siêu hình học, nó hãy còn chưa được tạo lập. Nó chưa đạt tới cái mà toán học và khoa học tự nhiên đã có, nó hãy còn chưa hoàn thành nhiệm vụ nhận thức chân chính của mình. Cho đến tận bây giờ, siêu hình học vẫn hành động một cách mò mẫm. Ông cho rằng, để siêu hình học trở thành khoa học thì nó cần phải chứa trong bản thân mình tri thức tổng hợp và tiên nghiệm. Nhiệm vụ của nó hoàn toàn không phải chỉ để phân chia và giải thích theo kiểu

---

(1) Xem: *I.Cantơ*. Sđd., tr.113-116.

phân tích các khái niệm về các vật như nó đã làm từ trước tới nay, mà là để mở rộng tri thức của chúng ta, và để đạt được điều đó, nó cần phải sử dụng những phán đoán tổng hợp và tiên nghiệm[1].

Nguyên nhân chủ yếu của việc siêu hình học hãy còn lạc hậu, theo Cantơ, chính là ở chỗ việc nghiên cứu khả năng của các phán đoán tổng hợph a priori cũng như sự phân biệt giữa phán đoán phân tích và tổng hợp vẫn chẳng được ai (từ trước đến nay - v.v.v.) quan tâm tới[2].

Như vậy, Cantơ đã xuất phát từ chỗ cho rằng cả toán học, khoa học tự nhiên lẫn siêu hình học (triết học) cần phải bao gồm trong mình những phán đoán tổng hợp và tiên nghiệm. Toán học và khoa học tự nhiên đã đạt được những thành tích xuất sắc nhờ có cuộc cách mạng trong cách thức tư duy và đã xem xét sự kiến tạo các tri thức của mình từ các quy tắc tổng hợp và tiên nghiệm. Còn siêu hình học từ trước tới nay chưa làm được điều đó, vì vậy vẫn chưa phải là khoa học. Nguyên nhân của điều đó chính là ở chỗ, nó hãy còn chưa biết đặt ra cho mình một nhiệm vụ nhận thức chân chính.

Toàn bộ các vấn đề này được xem xét trong các nghiên cứu nhận thức luận của Cantơ, chủ yếu trong "Phê phán lý tính thuần tuý". Hệ thống các khái niệm và các nguyên tắc của "Phê phán lý tính thuần tuý" tạo thành nội dung của cái được gọi là triết học tiên nghiệm của Cantơ. Dĩ nhiên rằng, chừng nào sự phê phán lý tính thuần túy được hạn chế chỉ ở những nghiên cứu lý tính thuần túy, các nguồn gốc và giới hạn của nó thì như bản thân Cantơ cũng phải thừa nhận không

(1) Xem: *I.Cantơ*. Sđd., tr.116.
(2) Xem: *I.Cantơ*. Sđd., tr.117.

thể nào gọi là hệ thống triết học khoa học của lý tính thuần túy được. Nhưng nếu không có những hoạt động phê phán lý tính như thế thì không có khả năng tạo nên một hệ thống nhận thức chân chính của lý tính thuần túy, vì vậy, có thể xem sự phê phán này như bước thử nghiệm đầu tiên đối với việc xây dựng hệ thống lý tính thuần túy hay triết học tiên nghiệm[1].

Dù có những hạn chế, chẳng hạn việc Cantơ muốn nghiên cứu nhận thức thuần túy, nhận thức như nó vốn có, nghĩa là tách khỏi lịch sử và sự vận dụng thực tiễn của nó, hoặc như, việc Cantơ đã đứng trên lập trường duy tâm chủ quan để xem xét bản chất của nhận thức, cách đặt vấn đề của ông về sự cần thiết phải đưa vấn đề về bản chất của nhận thức, về khả năng của tri thức ra nghiên cứu có một ý nghĩa to lớn, đúng như Hêgen đã nhận xét rằng: Cantơ "đã làm một bước tiến vĩ đại và quan trọng do việc ông đã đưa nhận thức ra xem xét"[2].

Tuy nhiên, từ những hạn chế ấy, chúng ta cũng không thể không nhận thấy những mặt tích cực trong quan niệm về nhận thức của ông. Có thể khẳng định rằng chính Cantơ là người muốn nhấn mạnh tính tích cực của chủ thể trong nhận thức. Tính tích cực này đã xuyên suốt trong triết học cổ điển Đức (tất nhiên dưới hình thức duy tâm) và đã được các nhà sáng lập ra triết học mácxít tiếp nhận, cải tạo để chuyển thành tính tích cực, tính cách mạng trong hiện thực (trên lập trường duy vật) trong việc cải tạo hiện thực vì những lợi ích của con người.

(1) Xem: *I.Cantơ*. Sđd., tr.119.

(2) *G.V.F.Hêgen*. Những bài giảng về lịch sử triết học. Trong: G.V.F.Hêgen. Tác phẩm, t. XI. Mátxcơva - Lêningrát, 1935, tr.420.

QUAN NIỆM CỦA I.CANTƠ VỀ TÍNH TÍCH CỰC CỦA CHỦ THỂ NHẬN THỨC

NGUYỄN TRỌNG CHUẨN

Vấn đề tính tích cực của chủ thể nhận thức được giải quyết thực sự khoa học trong các công trình của C.Mác. C.Mác đã chứng minh rằng quan hệ của chủ thể nhận thức đối với khách thể trước hết là quan hệ vật chất, quan hệ cảm tính - đối tượng. Chủ thể chân chính của nhận thức và của hoạt động thực tiễn được C.Mác coi là con người, là xã hội loài người. Trong quá trình đấu tranh, đối mặt với tự nhiên và trong quá trình sản xuất xã hội, loài người đã sản sinh ra chính những con người cùng với ý thức của họ và cả hệ thống hoạt động lý luận - tinh thần của họ. Khi đề cập đến vấn đề tính tích cực của chủ thể nhận thức, C.Mác đã chỉ ra một cách xác đáng rằng, tính tích cực, biện chứng của quá trình nhận thức chủ yếu được chủ nghĩa duy tâm phát triển, chứ không phải do chủ nghĩa duy vật phát triển. Một trong những người có công trong lĩnh vực này là I.Cantơ. Chính ông đã nêu ra những tư tưởng có ý nghĩa quan trọng đối với sự hình thành tư duy biện chứng, tư duy lý luận, đặc biệt là tư tưởng về tính tích cực của chủ thể nhận thức.

Triết học trước Cantơ chưa thể đề xuất tư tưởng về tính tích cực, về hoạt động của chủ thể nhận thức. Triết học đó tiếp cận đối tượng một cách thụ động, nó chưa thể hiểu được chức năng hoạt động tích cực của chủ thể trong quan hệ với đối tượng của hoạt động lý luận. Điều này không chỉ liên quan đến các nhà kinh nghiệm chủ nghĩa mà liên quan đến cả các nhà duy lý. Quả thật, khác với các nhà kinh nghiệm chủ nghĩa, các nhà duy lý có quan tâm đến hoạt động của chủ

thể và coi tri thức là sự tự hoạt động của chủ thể. Song, trong quan niệm của họ, khách thể và hiện thực chỉ là một. Đối với họ thì những ý niệm bẩm sinh, những tư tưởng trực giác chỉ có ý nghĩa khi mà mối liên hệ của những tư tưởng ấy phù hợp với các mối liên hệ của sự vật. Chẳng hạn, B. Xpinôda khẳng định rằng mối liên hệ của tư tưởng, của ý niệm phù hợp với mối liên hệ của các sự vật thực tế.

Các nhà kinh nghiệm chủ nghĩa đề cao vai trò của cảm giác, của trực quan. Các đại diện lớn của chủ nghĩa duy vật cũ coi tính tích cực của tư duy con người là sự cản trở đối với trực quan cần thiết và đúng đắn về chân lý. Vai trò của tư duy trong nhận thức được họ quy về sự kết hợp, sự trừu tượng hóa và sự phân biệt các đối tượng, do vậy mà tri thức thu nhận được nhờ các cơ quan cảm giác được họ coi là phong phú hơn và cụ thể hơn. Các nhà kinh nghiệm chủ nghĩa tuy không phủ nhận vai trò của lý tính cá nhân, của những sự trừu tượng nhưng lại không đánh giá hết vai trò của các hình thức lôgic phổ biến. Ngay cả nhà triết học lớn là G.Lôc cũng thừa nhận rằng sự trừu tượng chỉ cần thiết cho việc giảm bớt sự đa dạng cảm tính vốn có ở trong cảm giác, thậm chí còn cho rằng thao tác khái quát hóa và trừu tượng hóa chỉ làm nghèo sự nhận thức. Thậm chí F.Bêcơn vĩ đại, trong sự phê phán nổi tiếng của ông về các ảo tưởng, khi cố gắng loại bỏ những tư tưởng sai lầm, phản khoa học ra khỏi triết học thì đồng thời cũng chống lại mọi thái độ đánh giá tích cực đối với đối tượng trong quá trình nhận thức, chống lại các hình thức lý luận phổ biến, vạn năng trong sự nhận thức hiện thực.

Như vậy, các đại biểu nổi tiếng của chủ nghĩa duy vật cũ đều chỉ nhìn thấy sự phản ánh trong nhận thức mà thôi, hơn nữa họ lại quy bản thân nhận thức về sự tiếp nhận thụ động các tác động từ bên ngoài và hoàn toàn bỏ qua vai trò của chủ thể nhận thức.

Khác với tất cả những người trước ông, Cantơ xuất phát từ tư tưởng

cho rằng trước khi bắt đầu nhận thức cái gì thì phải nghiên cứu chính ngay công cụ của nhận thức và những khả năng của nhận thức, của chủ thể. Cantơ nuôi tham vọng khắc phục tính chất một chiều, sự phiến diện của cả chủ nghĩa kinh nghiệm lẫn chủ nghĩa duy lý. ông coi nhiệm vụ trực tiếp của lý thuyết triết học là phải nghiên cứu khả năng nhận thức của con người, những giai đoạn chủ yếu của quá trình nhận thức, quan hệ giữa nhận thức cảm tính và nhận thức lý tính. Khi thừa nhận sự tồn tại của hai nguồn gốc của nhận thức thực tế là Cantơ đã muốn gắn chúng lại với nhau. Ông cho rằng có hai thân cây nhận thức của nhân loại đều bắt nguồn từ cùng một rễ chung nhưng con người không biết cái rễ ấy. Cái rễ ấy, theo ông, chính là cảm tính và lý tính. Nhờ cảm tính mà sự vật được đem lại cho ta, còn nhờ lý tính mà ta tư duy được về sự vật. Song, theo ông, cảm tính chỉ là nhân tố thụ động tiếp nhận sự tác động của thế giới bên ngoài lên cơ quan cảm giác của con người. Trong cảm tính, đứng trước con người không phải là bản thân sự vật mà chỉ là phương thức tác động của sự vật lên con người, chỉ là sự biểu hiện của nó chứ không phải là bản chất chân chính của nó. Thực tế là ở đây Cantơ đã trực tiếp đề cập đến luận điểm quan trọng nhất trong học thuyết của ông - luận điểm về *vật tự nó*. Với ông, vật tự nó là khái niệm giáp ranh, là cái mà nhận thức muốn đạt tới nhưng không thể đạt tới.

Tuy vậy, không thể phủ nhận được đóng góp quan trọng của Cantơ đối với triết học. Đó là việc ông đã chuyển trọng tâm từ khách thể, từ đối tượng nhận thức sang bản thân chủ thể nhận thức, sang chỗ làm rõ vai trò của chủ thể trong quá trình nhận thức. Cantơ coi bản chất của ý thức con người không phải như sự phản ánh thụ động khách thể, do vậy ông nhấn mạnh đến tính tích cực và đến sự hoạt động của ý thức con người. Có đầy đủ cơ sở để nói rằng tư tưởng về tính tích cực của chủ thể nhận thức trong một giới hạn nào đó đã quyết định đặc điểm của phép biện chứng của Cantơ và thực sự là tư tưởng đó đã thấm sâu vào toàn bộ phép biện chứng của triết học cổ điển Đức.

Nếu như trước Cantơ những tư tưởng biện chứng chủ yếu được các nhà triết học rút ra trên cơ sở phân tích thế giới bản thể, phân tích giới tự nhiên cùng với tính vô hạn và hữu hạn của nó thì trong triết học Cantơ phép biện chứng được chuyển sang bình diện khác, bình diện tri thức. Cantơ nghiên cứu sâu sắc mối quan hệ giữa phạm trù và sự đa dạng cảm tính, giữa ý thức và đối tượng, mối quan hệ của chủ thể đối với khách thể. Bắt đầu từ Cantơ trở về sau phép biện chứng biểu hiện với tư cách là phép biện chứng của sự hoạt động, của sự sáng tạo.

Quan điểm của Cantơ về tính tích cực của nhận thức, của chủ thể nhận thức hình thành trong phép diễn dịch tiên nghiệm về các phạm trù. Khác với các nhà kinh nghiệm chủ nghĩa, Cantơ nhấn mạnh tư tưởng về tính tích cực của phạm trù, tính quy định phạm trù của ý thức con người. Ông cho rằng tri thức trở thành tri thức lý luận chân chính và có ý nghĩa phổ biến là nhờ các phạm trù, các chuẩn mực mà thông qua đó tài liệu trực quan hình thành. Trong khi đó tri thức kinh nghiệm, phán đoán của tri giác có được tính khách quan và tính khoa học chỉ là nhờ vào các phạm trù của trí lực. Các phạm trù của trí lực là những nguyên tắc và quy luật của tư duy, chúng hợp thành những yếu tố cơ bản của nhận thức con người. Do vậy, Cantơ không coi quá trình nhận thức là hành động chết cứng trong đó sự vật là nguyên nhân, còn ý thức là kết quả mà là quá trình hai chiều trong đó nguyên nhân và kết quả thường xuyên đổi chỗ cho nhau.

Đối với Cantơ, để có tư duy lý tính thì nhất thiết phải có các khái niệm cơ bản, các phạm trù làm nhiệm vụ hệ thống hóa và tập hợp các tài liệu cảm tính. Do vậy, điều kiện phổ biến để có được tri thức chân thực là hoạt động xử lý những sự kiện kinh nghiệm nhờ vào các phạm trù, nhờ vào các quy luật của tư duy. Chỉ có nhờ chúng mới có được các tri thức lý thuyết tiên nghiệm mà trong đó mọi trực quan của chúng ta được tổng hợp. Cantơ kiên trì nhấn mạnh rằng thế giới

các xúc cảm của chúng ta được hình thành một cách hợp quy luật nhờ sức mạnh của sự tưởng tượng theo những tiêu chuẩn của các phạm trù. Đó là lý do vì sao chính các phạm trù và những quy luật phát sinh từ đó thường xuyên có thể được phát hiện lại ở trong thế giới này.

Cantơ kiên trì nhắc đến tư tưởng cho rằng các tri giác cũng chỉ trở thành khả dĩ là do có hoạt động gắn kết nhờ vào các phạm trù. Có thể tìm thấy điều này ở công trình *"Phê phán lý tính thuần tuý"*, trong đó ông viết: "Chỉ có hai con đường nhờ đó có thể tư duy về sự phù hợp tất yếu của kinh nghiệm với các khái niệm về các đối tượng của nó: hoặc là kinh nghiệm làm cho các khái niệm này trở thành khả dĩ, hoặc là các khái niệm này làm cho kinh nghiệm trở thành khả dĩ. Con đường thứ nhất không thể có được trong quan hệ với các phạm trù (cũng như đối với trực quan cảm tính thuần túy) bởi vì chúng là tiên nghiệm, do đó các khái niệm độc lập với kinh nghiệm. Như vậy, chỉ còn lại con đường thứ hai (với tính cách là hệ thống *biểu sinh* (Epigenesis) của lý tính thuần túy) mà cụ thể là các phạm trù, nhìn từ phía trí lực, chứa trong chúng những cơ sở của khả năng của mọi kinh nghiệm nói chung"[1]. Rõ ràng là phức hợp những sự quan sát trực quan họp thành thế giới các hiện tượng được xây dựng nhờ việc xử lý lại các tài liệu của cảm giác theo chuẩn mực các phạm trù, do vậy sự nhận thức về thế giới các cảm giác (thế giới của kinh nghiệm) chỉ có thể có được từ sự xem xét những mối liên hệ được thực hiện trong các phán đoán nhờ các phạm trù.

Vấn đề tính tích cực của các phạm trù và việc áp dụng các phạm trù vào các hiện tượng được Cantơ đề cập đến trong phần "Những nguyên tắc của diễn dịch kinh nghiệm nói chung". Theo Cantơ, không phải các khái niệm được rút ra từ kinh nghiệm, mà chính là khả năng của kinh nghiệm là do các phạm trù của lý tính quy định. Các phạm trù có ý nghĩa

---

(1) *I. Cantơ*. Tác phẩm gồm 6 tập, t.3. Nxb Tư tưởng, Matxcơva, 1964, tr 214.

khách quan không phải vì chúng gắn với thế giới mà là vì chúng là điều kiện phổ biến và tất yếu của mọi kinh nghiệm và về thực chất chúng tạo ra các đối tượng của kinh nghiệm.

Như vậy, rõ ràng Cantơ tỏ ra rất sâu sắc và đáng trân trọng khi ông nhấn mạnh tính tích cực của ý thức con người và khi ông phát hiện ra các chức năng lôgic của phạm trù trong việc tạo ra tri thức. Tuy nhiên, thiếu sót trong nhận thức luận của Cantơ là ở chỗ ông đã không kết hợp được nguyên tắc về tính tích cực của ý thức, của các phạm trù với tính khách quan và với khả năng phản ánh của chúng. Cantơ tỏ ra khá trung thành và nhất quán với tư tưởng cho rằng tính tích cực của các phạm trù, của các khái niệm lý luận cũng như khả năng tạo nên tri thức của chúng chỉ tương hợp với chủ nghĩa chủ quan, với chủ nghĩa bất khả tri, với sự phủ nhận tính có thể nhận thức được vật tự nó. Chính vì vậy khi nói đến "tính khách quan" mà Cantơ từng đề cập Hêgen đã nhận xét xác đáng rằng "tính khách quan" của Cantơ về thực chất là chủ quan.

Trong triết học của mình, Cantơ không chỉ vạch ra tính tích cực của ý thức con người, không chỉ nêu lên mối liên hệ giữa chủ thể và khách thể nhận thức mà còn cố gắng gắn vấn đề này với khả năng của khoa học, của tri thức khoa học lý thuyết (phán đoán tổng hợp *a priori*). Ở đây, một mặt, Cantơ xuất phát từ sự tồn tại thực sự của toán học, vật lý học lý thuyết và chúng được mọi người thừa nhận như là các khoa học chân chính và hoàn thiện; mặt khác, triết học tuy ra đời sớm hơn các khoa học khác nhưng lại không được thừa nhận là như thế cả trong cùng giới lẫn ngoài giới triết học. Triết học trở thành vũ đài của những cuộc tranh cãi và thảo luận vô tận mà ở đó mỗi hệ thống xuất hiện sau gần như hoàn toàn phủ nhận các kết quả mà những người đi trước đã đạt được. Đồng thời, theo ông, trong triết học việc phân biệt cái nào là đúng đắn, là chân lý và cái nào là sai lầm cũng hết sức khó khăn vì không có được một tiêu chuẩn xem xét, đánh giá đủ độ tin cậy.

Cantơ nhìn thấy nguyên nhân của tình trạng đó là ở chỗ sớm hơn các nhà triết học, các nhà toán học và khoa học tự nhiên bằng cách nào đó đã hiểu được tính tích cực của nhận thức con người, hiểu được mối liên hệ của chủ thể với khách thể, hiểu được sự quy định của các hình thức tiên nghiệm cảm tính và trí lực đối với kinh nghiệm và sự đa dạng cảm tính. Cantơ cho rằng chính là nhờ những yếu tố nhận thức luận mới này mà toán học và khoa học tự nhiên đã đi trước triết học trong việc diễn đạt các phán đoán tiên nghiệm tổng hợp vốn là điều kiện ra đời và tồn tại của mọi khoa học thực sự. Yếu tố mới đó, theo Cantơ, là sự khởi đầu của một phương thức tư duy mới, một cách tiếp cận mới. Chẳng hạn, nếu triết học truyền thống, mong muốn nhận thức cơ sở tuyệt đối, sự tổng hợp vô điều kiện, luôn luôn giả định đối tượng như một cái gì đó có sẵn, có trước mọi chủ thể và có trước sự nhận thức của chủ thể đó, đồng nhất khách thể, đối tượng với hiện thực khách quan thì Cantơ khẳng định rằng đối tượng của nhận thức khoa học không tồn tại bên ngoài quan hệ chủ thể và nhận thức của chủ thể. Vì vậy, theo Cantơ, việc đồng nhất đối tượng, khách thể với hiện thực khách quan (vật tự nó) là không đúng. Tư tưởng này của Cantơ dù mang màu sắc duy tâm nhưng đã đem lại một cái gì đó mới trong khi xem xét vấn đề, tức là đã trở nên rõ hơn rằng đằng sau chủ thể còn tồn tại một hiện thực tự nó, rằng tất cả những cái mà con người, sự nhận thức của con người có quan hệ tới đều không tồn tại ở bên ngoài chủ thể và tính tích cực của chủ thể. Do vậy, theo Cantơ, đối tượng, khách thể, về thực chất, là đối tượng được hình thành một cách tích cực.

Như vậy, ở đây một lần nữa Cantơ lại kiên trì nhấn mạnh tư tưởng về tính tích cực của ý thức con người, của các phạm trù tiên nghiệm trong quá trình hoạt động nhận thức. Khác với các vị tiền bối của mình, nhất là các nhà duy vật trực quan, Cantơ khẳng định rằng ý thức con người không phải là bị động, thụ động, trái lại ngay từ đầu nó vốn có quan hệ

về mặt nội dung (các phạm trù và các hình thức cảm tính tiên nghiệm) với khách thể.

Tuy nhiên, trong khi đánh giá cao tư tưởng của Cantơ về tính tích cực của ý thức, của chủ thể nhận thức chúng ta cũng cần chỉ ra rằng tư tưởng đó của ông mang đậm màu sắc của chủ nghĩa duy tâm chủ quan, chủ nghĩa tiên nghiệm và chủ nghĩa bất khả tri và vai trò của tư tưởng đó đã bị làm méo mó và trở nên thần bí trong cách giải thích của chính Cantơ.

Như vậy, nếu chủ nghĩa duy vật cũ nhìn thấy sự phản ánh trong nhận thức, quy bản thân nhận thức vào sự tiếp nhận thụ động các tác động từ bên ngoài thì, trái lại, Cantơ, trong khi tập trung vào tính tích cực của chủ thể nhận thức, lại chỉ nhìn thấy một mặt đó là hoạt động của chủ thể, hay nói chính xác hơn, lại coi hoạt động này không có gì chung với sự phản ánh. Nói cách khác, cả chủ nghĩa duy vật cũ lẫn Cantơ đều cho rằng nguyên tắc phản ánh và nguyên tắc tính tích cực của chủ thể nhận thức không dung hợp nhau và loại trừ nhau. Đúng như C.Mác đánh giá: "Khuyết điểm chủ yếu của toàn bộ chủ nghĩa duy vật từ trước đến nay - kể cả chủ nghĩa duy vật của Foiơbắc - là sự vật, hiện thực, cái cảm giác được, chỉ được nhận thức dưới hình thức *khách thể* hay hình thức *trực quan*, chứ không được nhận thức là *hoạt động cảm giác của con người*, là *thực tiễn*, không được nhận thức về mặt chủ quan. Thành thử mặt *năng động* được chủ nghĩa duy tâm phát triển, đối lập với chủ nghĩa duy vật, nhưng chỉ phát triển một cách trừu tượng, vì chủ nghĩa duy tâm dĩ nhiên là không hiểu hoạt động hiện thực, cảm giác được, đúng như là hoạt động hiện thực, cảm giác được"[1]. Những khuyết điểm đó được chủ nghĩa duy vật biện chứng khắc phục và mối quan hệ giữa chủ thể nhận thức và khách thể nhận thức được lý giải, luận chứng một cách duy vật và biện chứng.

---

(1) *C.Mác, F.Engen*. Toàn tập, t.3. Nxb Chính trị Quốc gia - Hà Nội, 1995, tr.9

VỀ HỌC THUYẾT PHẠM TRÙ TRONG TRIẾT HỌC CANTƠ

LÊ CÔNG SỰ

I.Cantơ là đại biểu của chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm và thuyết bất khả tri. Hạt nhân của chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm trong triết học Cantơ là học thuyết về phạm trù được ông đề cập đến chủ yếu trong tác phẩm "Phê phán lý tính thuần túy" (1781).

Trong phần "Phân tích tiên nghiệm" thuộc tác phẩm nói trên, Cantơ đưa ra hệ thống gồm 12 phạm trù, chia làm bốn phần:

- Nhóm phạm trù *Lượng*: nhất thể, đa thể, toàn thể.
- Nhóm phạm trù *Chất*: hiện thực, phủ định, hạn định.
- Nhóm phạm trù *Quan hệ*: bản thể và tồn tại độc lập, nguyên nhân và kết quả, tương tác qua lại.
- Nhóm phạm trù *Tình thái*: khả năng và không khả năng, tồn tại và không tồn tại, tất yếu và ngẫu nhiên[1]. Theo Cantơ, các phạm trù tương tự như vậy đã được Arixtốt nêu lên, nhưng bảng phạm trù của Arixtốt chưa đầy đủ và chưa có tính nguyên lý. Cantơ lưu ý rằng: "Các phạm trù như đã kể trên là những khái niệm cơ bản của lý tính thuần túy. Từ đó có thể triển khai các phạm trù phát sinh"[2]. Bởi đối với ông, "điều quan trọng không phải là đầy đủ hệ thống mà đầy đủ các nguyên lý của hệ thống"[3].

Dưới bảng phạm trù, Cantơ nêu ra hai nhận xét đáng lưu ý:

Trong nhận xét thứ nhất, ông cho rằng bảng phạm trù có bốn

(1) *I.Cantơ*. Tác phẩm gồm 6 tập, t.3. Nxb Tư tưởng, Matxcơva, 1964, tr.175.
(2), (3) *I.Cantơ*. Sđd., tr.176

nhóm, có thể chia thành hai dạng. Dạng thứ nhất (lượng, chất) liên quan đến các đối tượng trực quan. Dạng thứ hai (quan hệ, tình thái) liên quan đến sự tồn tại của các đối tượng đó. Các phạm trù của nhóm thứ nhất (lượng) thuộc loại toán học, các phạm trù của nhóm thứ hai (chất) thuộc loại động lực học[1].

Trong nhận xét thứ hai, Cantơ cho rằng mỗi nhóm có số lượng ổn định là ba phạm trù. Điều này đã được ông suy xét kỹ, bởi trong các trường hợp khác (ý Cantơ muốn nói là trong cách phân loại của các nhà triết học trước ông - L.C.S), mọi sự phân loại tiên nghiệm của các khái niệm thường dựa trên cách phân nhịp đôi (tiền đề - phản đề) còn trong bảng của ông, phạm trù thứ ba của mỗi nhóm luôn xuất hiện với tính cách là hợp đề của hai phạm trù trước, ví dụ: "Toàn thể không là cái gì khác mà là cái đa thể được nhìn nhận như một cái nhất thể. Hạn định là cái thực tại liên kết với cái phủ định. Tương tác qua lại là sự quy định lẫn nhau giữa bản thể và nguyên nhân. Cuối cùng, tất yếu là cái khả năng được biến thành hiện thực"[2]

Mọi lập luận của Cantơ về nhận thức nói chung, về phạm trù nói riêng đều dựa trên quan điểm điều hòa giữa chủ nghĩa duy cảm (kinh nghiệm) và chủ nghĩa duy lý. Như chúng ta biết, hạn chế của chủ nghĩa duy cảm là ở chỗ lấy kinh nghiệm cảm tính làm chỗ dựa chủ yếu cho nhận thức, mà kinh nghiệm thì chỉ liên quan đến cái cá biệt, nó chỉ mới cho ta những hiểu biết đơn lẻ, rời rạc về đối tượng chứ chưa đến tri thức mang tính phổ quát và tất yếu. Chủ nghĩa duy lý thì tuyệt đối hóa vai trò của lý tính trong nhận thức, tách nhận thức khỏi kinh nghiệm cảm tính. Để khắc phục hạn chế của cả hai quan điểm nói trên, trong "Lời nói đầu" của tác phẩm "Phê phán lý tính thuần

(1) *I.Cantơ* Sđd., tr 178.
(2) *I.Cantơ* Sđd., tr 178

túy", Cantơ đưa ra luận điểm đề rồi sau đó dành cả tác phẩm luận giải cho nó. Cantơ viết: "Tồn tại hai nhánh cây nhận thức nhân loại cùng phát triển, có lẽ từ một gốc, nhưng ta không biết cái gốc ấy, đó là cảm tính và giác tính. Nhờ cảm tính mà đối tượng được đem lại cho ta, nhờ giác tính mà ta tư duy được về đối tượng"[1].

Theo Cantơ, các phạm trù có được không phải nhờ kinh nghiệm và khái quát thực tiễn mà nhờ khả năng tổng hợp thuần túy của giác tính. Vậy sự tổng hợp thuần túy là gì? Nó tạo nên phạm trù như thế nào? Cantơ viết: "Sự tổng hợp theo nghĩa rộng là sự liên kết các biểu tượng khác nhau về một mối thống nhất, xác định tính đa dạng của chúng trong hoạt động của nhận thức"[2]. Sự tổng hợp được Cantơ gọi là tổng hợp thuần túy nếu như tính đa dạng của các biểu tượng được đem lại bằng hình thức tiên nghiệm chứ không phải bằng hình thức kinh nghiệm.

Quá trình tổng hợp thuần túy của giác tính tạo nên phạm trù được Cantơ giải thích như sau: Bản chất của trực quan cảm tính là hỗn độn - đa dạng. Nhờ có khả năng tổng hợp của giác tính thuần túy mà sự hỗn độn - đa dạng đó được quy về một mối thống nhất cho những biểu tượng trực quan - sự thống nhất đó là những khái niệm giác tính thuần túy hay các phạm trù. Như vậy, theo Cantơ, chỉ có khả năng tổng hợp thuần túy của giác tính dựa trên cơ sở tiên nghiệm mới cho ta phạm trù, chứ phạm trù không phải là sự khái quát, tổng kết kinh nghiệm cảm tính. Hêgen đã phê phán quan điểm này của Cantơ khá mạnh mẽ trong "Khoa học lôgic". Hêgen cho rằng ở Cantơ "các phạm trù là hữu hạn..., chúng chỉ là những quy định bắt nguồn từ sự ý thức"[3]

---

(1) *I. Cantơ*. Sđd., tr 123-124

(2) *I. Cantơ*. Sđd., tr 173

(3) *Hegen*. Khoa học logic, t 3, Nxb Tư tưởng, Matxcova, 1973, tr 23

Xuất phát từ quan niệm về nguồn gốc tiên nghiệm, về đặc tính phổ quát và tất yếu của các phạm trù, Cantơ đi đến quan điểm cho rằng các phạm trù là nguyên khởi của tri thức, là hình thức nhận thức và điều kiện để con người có thể kinh nghiệm.

Trong lời nói đầu của tác phẩm: "Phê phán lý tính thuần túy", Cantơ bộc lộ ý đồ làm một bước ngoặt Côpécnic trong lĩnh vực nhận thức luận bằng cách "giả định rằng những đối tượng phải phù hợp với tri thức của chúng ta"[1] chứ không phải ngược lại. Mệnh đề này được ông giải quyết một cách cụ thể trong học thuyết về phạm trù. Cantơ viết: "Phạm trù là các khái niệm sơ thảo một cách tiên nghiệm ra các quy luật cho các hiện tượng và giới tự nhiên với tính cách là tổng hợp các hiện tượng. Bởi vì các phạm trù không phải xuất thân từ giới tự nhiên và cũng không đồng dạng với giới tự nhiên như hình với ảnh"[2]. Bởi vậy "mọi hiện tượng của giới tự nhiên và mối quan hệ giữa chúng cần phải chịu quyền chi phối của các phạm trù"[3]. Ở đây chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm của Cantơ đã bộc lộ một cách rõ ràng. Đối với ông thì giác tính bằng khả năng tổng hợp của mình thông qua các khái niệm giác tính thuần túy hay là các phạm trù đã sáng tạo ra giới tự nhiên với các hiện tượng đa dạng, phong phú như nó đang có.

Với tính cách là cái sơ thảo ra các quy luật tự nhiên, bắt các quy luật đó tuân theo các khuôn phép của mình, các phạm trù đồng thời "là điều kiện để con người có thể kinh nghiệm. Và vì thế chúng được vận dụng một cách tiên nghiệm đối với mọi đối tượng của kinh nghiệm"[4].

Vậy quá trình các phạm trù được vận dụng vào kinh nghiệm diễn

---

(1) *I.Cantơ.* Tác phẩm gồm 6 tập, t.3. Nxb Tư tưởng, Mátxcơva, 1964, tr.87
(2) *I.Cantơ.* Sđd., tr.212.
(3) *I.Cantơ* Sđd., tr.213.
(4) *I.Cantơ.* Sđd., tr.211.

ra bằng cách nào? Cantơ luận giải vấn đề này trong mục: "Đồ thức luận của các khái niệm giác tính thuần túy". Ông đặt vấn đề: "Đối tượng cần phải tương đồng với khái niệm...Nhưng các khái niệm giác tính thuần túy hoàn toàn không tương đồng với trực quan cảm tính. Từ đó xuất hiện vấn đề là làm thế nào để có thể vận dụng các phạm trù vào các hiện tượng"[1]. Để trả lời câu hỏi đó, Cantơ giải thích rằng bằng các phạm trù tiên nghiệm, con người sử dụng phép suy diễn tiên nghiệm các phạm trù ấy, vận dụng chúng vào kinh nghiệm, quy tụ sự hỗn độn - đa dạng của trực quan cảm tính thành sự thống nhất của các phạm trù để tạo nên tri thức có tính phổ quát và tất yếu. Nhưng để thực hiện được phép suy diễn tiên nghiệm trên thì cần phải có khâu trung gian hay yếu tố thứ ba để đưa nội dung các phạm trù vào kinh nghiệm cảm tính. "Yếu tố thứ ba - Cantơ viết -, một mặt tương đồng với phạm trù, mặt khác tương đồng với hiện tượng và chính yếu tố đó tạo nên khả năng vận dụng các phạm trù vào hiện tượng. Biểu tượng trung gian này cần phải có tính chất thuần túy (chứ không phải kinh nghiệm). Nó phải là yếu tố lưỡng tính, vừa giác tính vừa cảm tính. Đó chính là đồ thức tiên nghiệm"[2].

Theo Cantơ thì đồ thức "là sản phẩm của trí tưởng tượng"[3] có nhiệm vụ làm cho hình ảnh cảm tính của đối tượng nhận thức phù hợp với khái niệm của nó. Sự hình thành đồ thức liên quan đến những hình thức cảm tính bên trong tức là thời gian. Bởi vì thời gian, một mặt, tương đồng với phạm trù do tính chất tiên nghiệm của nó (thời gian có khả năng sắp xếp các hiện tượng cảm tính một cách liên tục và kế tiếp), mặt khác, thời gian tương đồng với hiện tượng bởi trong

(1) *I. Cantơ*. Sđd., tr. 220 - 221.
(2) *I. Cantơ*. Sđd., tr. 221.
(3) *I. Cantơ*. Sđd., tr. 222.

thời gian có các biểu tượng thường nghiệm của sự hỗn độn - đa dạng. Nhờ lưỡng tính đó mà thời gian tạo nên một hình thức đặc biệt giữa cảm tính và giác tính. Hình thức đó được Cantơ gọi là "đồ thức của các khái niệm giác tính thuần túy".

Nói tóm lại, đồ thức là những tổng hợp thuần túy của giác tính, thực hiện chức năng liên kết các biểu tượng một cách tiên nghiệm dựa trên sự thống nhất của các phạm trù. Bởi vậy có bao nhiêu phạm trù thì cũng có bấy nhiêu đồ thức tương ứng. Ví dụ: "Đồ thức thuần túy của số lượng như một khái niệm giác tính thuần túy là con số"[1]. "Đồ thức của bản thể là sự trường tồn của hiện thực trong thời gian"[2]. "Đồ thức của quan hệ nhân quả là cái hiện thực phát sinh ra hiện thực kế tiếp khác"[3]. "Đồ thức của tương tác qua lại là sự cùng tồn tại xác định của thực thể này đối với sự xác định của thực thể khác theo nguyên tắc chung"[4]. "Đồ thức của khả năng là sự xác định của biểu tượng về vật thể trong một khoảng thời gian nào đó"[5]. "Đồ thức của tồn tại là sự hiện hữu trong thời gian xác định"[6]. "Đồ thức của tất yếu là sự tồn tại của đối tượng trong mọi thời gian"[7].

Từ những ví dụ minh họa trên, Cantơ đi đến kết luận rằng đồ thức là chiếc cầu nối liền các khái niệm giác tính thuần tuý (phạm trù) với các đối tượng khả nghiệm. Bởi vậy nếu thiếu đồ thức thì các khái niệm giác tính chỉ là những khái niệm suông, chúng không cho ta một biểu tượng nào về đối tương. Cantơ viết: "Đồ thức là hiện tượng hay khái niệm cảm tính của đối tượng nằm trong mối quan hệ với phạm trù... cho nên các phạm trù nếu thiếu đồ thức thì chỉ là những

---

(1) *I.Cantơ* Sđd., tr 224

(2), (3), (4), (5) *I.Cantơ* Sđd., tr 225

(6), (7) *I.Cantơ* Sđd., tr 225

chức năng của giác tính đối với khái niệm chứ không biểu đạt một đối tượng nào cả. Các phạm trù chỉ có ý nghĩa trong mối quan hệ với cảm tính, cái đem lại tính hiện thực cho các khái niệm giác tính đồng thời lại giới hạn giác tính đó"[1].

Trong học thuyết về phạm trù, chủ nghĩa bất khả tri của Cantơ cũng đã bộc lộ một cách khá rõ nét. Theo Cantơ thì các phạm trù chỉ có chức năng giúp ta nhận thức các đối tượng khả giác thôi (các đối tượng thuộc thế giới hiện tượng) chứ không có khả năng giúp ta nhận thức các đối tượng siêu nghiệm (các đối tượng thuộc thế giới vật tự nó). Điều này được Cantơ giải thích rõ trong mục "Về cơ sở phân loại các đối tượng nói chung thành hiện tượng và vật tự nó". Cantơ viết: "Các phạm trù chỉ có công dụng thường nghiệm thôi, chứ không hề có công dụng siêu nghiệm"[2]. Bởi theo ông, đối với khái niệm, điều cần thiết thứ nhất là hình thức lôgic của khái niệm (tư duy), điều cần thiết thứ hai là khả năng đem đến cho khái niệm một đối tượng. Không có đối tượng thì khái niệm không có ý nghĩa và hoàn toàn bị tước bỏ nội dung"[3]. Quan điểm này hoàn toàn nhất quán với quan điểm của ông đã được nói trong "Cảm giác luận tiên nghiệm". Theo Cantơ, con người chỉ nhận thức được các hiện tượng xảy ra trong không gian và thời gian thôi, còn những gì không xảy ra trong không gian và thời gian thì con người không thể nhận thức được. Ở phần "Phân tích tiên nghiệm" Cantơ cũng chứng minh rằng các phạm trù chỉ có thể áp dụng vào kinh nghiệm cảm tính để nhận thức các đối tượng khả

---

(1) *I. Cantơ*. Sdd., tr. 226 - 227.
(2) *I. Cantơ*. Sdd., tr. 305.
(3) *I. Cantơ*. Sdd., tr.302

giác - khả nghiệm mà thôi. Nghĩa là cac đối tượng có thể cho ta hình ảnh cảm tính thông qua trí tưởng tượng. Theo đó thì nhận thức (giác tính) của ta bị giới hạn bởi cảm tính của ta. Những gì cảm tính không đem lại hoặc không đạt đến thì ta chỉ có thể quan niệm được mà thôi chứ không thể nhận thức được như Thế giới, Thượng đế, Tự do, Linh hồn bất tử, v.v.

Từ những điểm đã phân tích trên chúng ta thấy rằng học thuyết phạm trù của Cantơ không tránh khỏi những hạn chế nhất định:

Thứ nhất, học thuyết về phạm trù của Cantơ dựa trên chủ nghĩa duy tâm chủ quan tiên nghiệm. Cantơ chưa nhìn thấy ý nghĩa của hoạt động thực tiễn đối với quá trình nhận thức. Ông xét năng lực nhận thức của con người tách rời hiện thực khách quan, bên ngoài hoạt động thực tiễn của họ và lịch sử nhận thức của nhân loại. Theo Cantơ thì giác tính con người có năng lực bẩm sinh sáng tạo nên những phạm trù, những phạm trù đó giống như những khuôn mẫu tinh thần có khả năng tổ chức, điều chỉnh các tư liệu cảm tính và hoạt động thực tiễn của con người cũng như kinh nghiệm của họ chứ không phải ngược lại. Tính chất duy tâm tiên nghiệm này của triết học Cantơ đã bị Hêgen, Engen và đặc biệt Lênin chỉ trích và phê phán. Trong thiên "Học thuyết về bản chất" của "Khoa học lôgic" Hêgen đã cho rằng: "Chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm..." "chuyển vào ý thức mọi tính quy định của sự vật", "về hình thức cũng như về nội dung"..."nên từ cách nhìn ấy, trong tôi, trong chủ thể, đã xảy ra điều, tôi thấy là cây xanh mà không đen, mặt trời tròn mà không vuông, đường đối với vị giác của tôi là ngọt mà không đắng, tôi cũng thấy hai tiếng chuông đồng hồ là liên tiếp nhau mà không phải là đồng thời, tiếng thứ nhất không phải là nguyên nhân của tiếng thứ hai,

cũng không phải là kết quả của nó"[1]. Trong tác phẩm "Chống Đuyrinh", Engen cũng nhấn mạnh tính chất sai lầm của phương pháp tiên nghiệm. Theo Engen, phương pháp tiên nghiệm nhận thức đặc tính của đối tượng là phương pháp được thực hiện bằng cách "rút chúng một cách suy diễn từ khái niệm về đối tượng"[2]. Trong các tác phẩm "Chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán", "Bút ký triết học", Lênin, một mặt, phê phán quan niệm về cái siêu nghiệm của Cantơ, cho rằng đó "là một quan niệm vô lý của những kẻ bất khả tri (gồm cả môn đồ của Hium và môn đồ Cantơ) và của những kẻ duy tâm"[3]. Mặt khác, Lênin đã chỉ ra quan niệm của chủ nghĩa duy vật biện chứng về quá trình khái quát hiện thực khách quan để có được phạm trù, quy luật. Theo Lênin, phạm trù chỉ có thể được hình thành khi năng lực tư duy trừu tượng của con người phát triển cho phép họ có thể tách khỏi giới tự nhiên với nghĩa là sáng tạo nên "tự nhiên thứ hai" bằng hình thức khái quát hiện thực, tự nhiên để lập nên một hệ thống phạm trù như một phương tiện nhận thức thế giới. Con người dùng màng lưới phạm trù đó phủ lên thế giới để nhận thức mạng lưới các hiện tượng tự nhiên[4]. Theo Lênin, nhận thức là một quá trình hết sức phức tạp mà nếu không hiểu nó một cách biện chứng thì dễ rơi vào quan điểm duy tâm. "Nhận thức - Lênin viết - là sự phản ánh giới tự nhiên bởi con người. Nhưng đó không phải là một phản ánh đơn giản, trực tiếp, hoàn chỉnh, mà là một quá trình cả một chuỗi

---

(1) *Hegen*. Khoa học logic, t.2. Nxb Tư tưởng, Matxcơva, 1972, tr 122.
(2) *C.Mac, F.Engen*. Tuyển tập gồm 6 tập, t.5. Nxb Sự thật, Hà Nội, 1983, tr.138.
(3) *V.I.Lênin*. Toàn tập, t.18. Nxb Tiến bộ, Matxcơva, 1980, tr 134.
(4) Xem: *V.I.Lênin*. Sđd., t.29, tr.102

những sự trừu tượng, sự cấu thành, sự hình thành ra các khái niệm, quy luật etc - và chính các khái niệm, quy luật này etc bao quát một cách có điều kiện, gần đúng tính quy luật phổ biến của giới tự nhiên vĩnh viễn vận động và phát triển. Ở đây, thật sự về khách quan có ba vế: 1) giới tự nhiên, 2) nhận thức con người, = bộ óc của người (với tư cách là sản phẩm cao nhất của giới tự nhiên đó) và 3) hình thức của sự phản ánh giới tự nhiên vào trong nhận thức của con người, hình thức này chính là những khái niệm, những quy luật, những phạm trù"[1]. Như vậy, theo Lênin, phạm trù là sản phẩm của bộ óc con người, là những hình thức phản ánh giới tự nhiên vào trong đầu óc con người chứ không phải là sản phẩm sáng tạo thuần túy của giác tính như Cantơ đã giả định.

Thứ hai, chịu ảnh hưởng của quan điểm duy tâm tiên nghiệm nói trên nên Cantơ chưa hiểu được bước chuyển biện chứng giữa giai đoạn nhận thức cảm tính lên giai đoạn nhận thức giác tính. Khi nhấn mạnh vai trò của trực quan cảm tính và giác tính đối với nhận thức, Cantơ tưởng lầm rằng đã khắc phục được tính phiến diện của cả chủ nghĩa duy cảm lẫn chủ nghĩa duy lý. Trên thực tế, ông chỉ liên kết một cách máy móc hai thứ chủ nghĩa đó với nhau. Chính vì vậy, các phạm trù của Cantơ chỉ là cách nói khác đi "ý niệm bẩm sinh" của Đềcáctơ, "chân lý vĩnh cửu" của Lépnit mà thôi. Hơn nữa, quan niệm của Cantơ về trực quan cảm tính chưa khắc phục được những hạn chế của chủ nghĩa duy cảm thế kỷ 18 (Lốccơ, Điđơrô, v.v.).

Thứ ba, khi xây dựng học thuyết phạm trù của mình, Cantơ đã

(1) *V.I.Lênin*. Sđd., t.29, tr. 192 - 193

tách rời cái chung khỏi cái riêng, coi cái chung không tồn tại và biểu hiện mình trong cái riêng. Ông chưa hiểu rằng muốn khái quát và phát hiện được cái chung thì phải xuất phát từ việc nhận thức các sự vật, hiện tượng riêng lẻ. Quá trình nhận thức cái chung và cái riêng diễn ra một cách biện chứng như Lênin đã chỉ rõ trong "Bút ký triết học"[1]. Vì không nhìn thấy mối quan hệ biện chứng giữa cái riêng và cái chung mà Cantơ cho rằng cảm tính là nguồn gốc của tri thức về cái riêng, còn giác tính là nguồn gốc của tri thức về cái chung.

Tuy còn những hạn chế nhất định, nhưng học thuyết phạm trù của Cantơ đã có những đóng góp quan trọng trong lịch sử nhận thức của nhân loại. Lần đầu tiên trong lịch sử, Cantơ đã mạnh dạn đột phá vào vấn đề tính năng động, sáng tạo của chủ thể nhận thức. Ông cũng là người dám đặt ra cho triết học của mình nhiệm vụ phê phán chủ nghĩa duy cảm và chủ nghĩa duy lý để từ đó mong mở ra một hướng giải quyết mới cho nhận thức luận với phương châm "tư tưởng thiếu nội dung thì trống rỗng, trực quan thiếu khái niệm thì mù quáng"[2]. Bằng lối lập luận đó, nhà triết học người Đức đã đưa ra một bảng phạm trù tương đối đầy đủ và hệ thống, sắp xếp chúng theo thể nhịp ba: tiền đề - phản đề - hợp đề; đồng thời khẳng định tính phổ quát và tất yếu của chúng. Những đóng góp của Cantơ tuy còn khiêm tốn song nó đã đặt tiền đề cho sự phát triển của triết học cổ điển Đức sau này.

---

(1) Xem: *V.I.Lênin*. Sđd., t.29, tr.381.
(2) *I.Cantơ*. Tác phẩm gồm 6 tập, t.3. Nxb Tư tưởng, Mátxcơva, 1964, tr. 155.

CÁI TIÊN NGHIỆM
TRONG TRIẾT HỌC CANTƠ

PHẠM MINH LĂNG

Cantơ là nhà triết học có một vị trí vô cùng quan trọng trong lịch sử triết học của nhân loại mà hiếm có một nhà triết học ngoài mácxít nào có thể so sánh được. Ông không chỉ là người mở đầu nền triết học cổ điển Đức với những nhà triết học nổi tiếng như Phíchtơ, Hêgen... mà còn dám công phá vào cái thành luỹ triết học duy lý hẹp hòi, xơ cứng từng thống trị nhân loại từ bao đời nay, làm cho con người đánh mất cuộc sống đích thực làm người của chính họ.

Theo Nitse thì hai triết gia có công nhất trong việc đả phá nền tảng lý thuyết của những *chân lý ngàn đời* là Cantơ và Sôpenhauơ. Sự đả phá đó là hết sức khó khăn nhưng các ông đã chiến thắng, vì cả hai triết gia ấy đã chiến thắng niềm lạc quan vốn là nền tảng cho văn hóa Tây phương. Cantơ đã nhấn mạnh đến tính chất hiện tượng của kiến thức, và đã chứng minh sự bất lực của lý trí. Còn Sôpenhauơ thì cho rằng lý trí phổ biến chỉ là cái làm cho con người vốn đã ngủ mê lại càng ngủ mê hơn.

Trong bộ sách "Những triết gia lớn" gồm ba tập của mình, Giaxpe cho rằng trong nền triết học của nhân loại, chỉ có ba người được coi là những triết gia lớn - đó là Platon, thánh Augustin và Cantơ.

Sự đánh giá nói trên cần được thẩm định lại một cách khoa học và vô tư hơn. Nhưng dù thế nào đi chăng nữa, sự đánh giá nói trên cũng đáng để cho chúng ta tham khảo, rút ra những kết luận bổ ích cho

việc thẩm định lại công lao của những nhà triết học trong lịch sử mà cụ thể ở đây là đối với Cantơ.

Trước con mắt của những nhà kinh điển của chủ nghĩa Mác thì Cantơ cũng được nhìn nhận như là một nhà triết học đã có những cống hiến to lớn cho nhân loại nói chung và cho nước Đức nói riêng. Engen đã không ngần ngại công khai tuyên bố rằng những người xã hội chủ nghĩa Đức, lấy làm tự hào rằng họ xuất thân không những từ Xanh Ximông, Phuriê và Ôoen, mà cả từ Cantơ, Phíchtơ và Hêgen nữa.

Cantơ đã để lại cho nhân loại nhiều quan niệm triết học có giá trị khoa học cao và có tính nhân bản sâu sắc về rất nhiều lĩnh vực như tự nhiên, con người, mỹ học, đạo đức học... và cả trong nhận thức luận, cụ thể là trong lý thuyết về kinh nghiệm mà bài viết này đề cập đến. Đó là *cái tiên nghiệm*.

Trước khi bàn trực tiếp đến cái tiên nghiệm, chúng ta nhất thiết phải điểm lại một số luận điểm cơ bản trong triết học Cantơ, vì lý thuyết về kinh nghiệm nói chung cũng như về cái tiên nghiệm nói riêng đều là hệ quả trực tiếp hay gián tiếp của những quan niệm triết học cơ bản trong toàn bộ hệ thống triết học vô cùng phong phú của ông.

Như chúng ta đã biết, Cantơ chia thế giới thành thế giới "vật tự nó" và "thế giới hiện tượng". Thế giới hiện tượng là từ thế giới vật tự nó mà ra. Thế giới vật tự nó là thế giới mà con người không có khả năng nhận biết được. Con người chỉ có khả năng nhận biết được thế giới hiện tượng. Nói cách khác, cái thế giới "vật tự nó" tuy là có đó nhưng hình như nó không có liên quan gì đến cuộc sống của người đời nên con người cũng không cần quan tâm đến nó. Còn thế giới "hiện tượng" là thế giới có liên quan trực tiếp đến cuộc sống hàng

ngày của từng cá nhân, con người luôn trực tiếp đối mặt với nó và con người có khả năng nhận biết khá đầy đủ về nó. Vì thế các nhà triết học trên thế giới hiện nay nói chung đều coi triết học của Cantơ là một thứ triết học về hiện tượng và Cantơ thực sự là một nhà hiện tượng luận. Các luận điểm của ông về hiện tượng cũng như mối liên hệ giữa hiện tượng với con người với tư cách là chủ thể nhận biết và phương tiện đáng tin cậy để nhận biết các hiện tượng đã được các nhà hiện tượng luận như Huxéc, Xactơrơ... phát triển trong những công trình triết học của họ. Triết học của Cantơ còn được nhiều nhà triết học coi là triết học về kinh nghiệm, một thứ chủ nghĩa kinh nghiệm. Đây không chỉ là một thứ chủ nghĩa kinh nghiệm thông thường như mọi chủ nghĩa kinh nghiệm đã từng xuất hiện trong lịch sử triết học mà là một thứ chủ nghĩa kinh nghiệm loại đặc biệt, một thứ chủ nghĩa kinh nghiệm khác về chất so với nhiều chủ nghĩa kinh nghiệm đã có trước đó cũng như sau đó. Đó là lý thuyết *về cái tiên nghiệm.* Vì thế đã có không ít các nhà triết học hiện nay coi hiện tượng và kinh nghiệm trong triết học của Cantơ chỉ là một.

Với triết lý về kinh nghiệm của mình, Cantơ được nhiều nhà triết học coi như nhà cách mạng đi tiên phong trong việc chống lại nền siêu hình học cổ điển đề cao một cách tuyệt đối vai trò của lý trí thuần túy. Cantơ không chỉ đề cao vai trò của kinh nghiệm mà còn có thái độ trân trọng đối với lý trí, dựa vào kinh nghiệm mà ông gọi là lý trí thực hành hay như chúng ta thường gọi là lý trí thực tiễn. Dưới con mắt của Cantơ, lý trí thuần túy trong siêu hình học cổ điển cần được thay thế bằng siêu hình học phê phán. Phê phán sự hạn chế và sự bất lực của lý trí thuần túy, xác lập vai trò của kinh nghiệm, của giác tính, của cái tự nhiên và đi sâu vào cái "bên kia" của chúng, vào cái có trước (tiên) và cái có sau (hậu) của kinh nghiệm, của những

hình ảnh mà giác quan của chúng ta mang lại trong mối quan hệ giữa con người và hiện tượng bên ngoài.

Chúng ta thường cho Cantơ là một nhà triết học theo thuyết bất khả tri. Điều đó có lẽ chỉ đúng về mặt hình thức, chỉ đúng với cách trình bày của Cantơ khi ông phân chia thế giới thành thế giới "vật tự nó" và "thế giới hiện tượng" và khẳng định là con người không thể hiểu được thế giới "vật tự nó". Còn về thực chất, với tinh thần khoa học chặt chẽ, căn cứ vào sự trình bày ở trên thì chúng ta lại có thể coi ông là một nhà triết học khả tri luận. Nói như vậy vì chúng ta biết rằng cái thế giới "vật tự nó" của Cantơ chẳng qua chỉ là mặt bản thể, mặt hữu thể (essence, eideidos) của thế giới, mà mặt này lại không tự mình biểu hiện ra bên ngoài được, nó chỉ có thể bộc lộ ra thông qua những hiện tượng muôn hình muôn vẻ. Con người chỉ có thể tiếp cận với mặt bản thể của thế giới thông qua những biểu hiện của nó, tức những hiện tượng. Cái mặt bản thể này cũng tương tự như cái bản chất của sự vật, của hiện tượng. Con người muốn nắm được bản chất của sự vật nhất thiết phải qua hiện tượng, phải từ hiện tượng. Chính Cantơ đã từng khẳng định rằng lý trí có thể làm được công việc *toàn thể hóa* đó, khi con người chấp nhận rằng "mọi kiến thức bắt đầu với kinh nghiệm" (toute connaissance commence avec l'expérience). Về mặt này, Hêgen cũng có một quan niệm tương tự như ông quả quyết *thực chất của kinh nghiệm là thực chất của Hiện tượng học* (Léssence de léxpérience est léssence de la Phénoménologie).

Nhưng, như chúng ta đã biết, hiện tượng học, chủ nghĩa kinh nghiệm của Cantơ không dừng lại ở kinh nghiệm nói chung mà đã phát hiện ra cái tiên nghiệm, một loại kinh nghiệm cao về chất so với tất cả những loại kinh nghiệm thông thường khác.

Tiên nghiệm (a priori) là cái có trước kinh nghiệm. Cái tiên

nghiệm hiểu theo tên gọi trên chỉ mới nói với chúng ta về sự thể hiện của nó trong thời gian so với bản thân kinh nghiệm.

Cái tiên nghiệm hiểu theo nghĩa có tầm quan trọng hàng đầu (priorité) có thể cho chúng ta biết được phần nào vai trò của nó.

Còn cái tiên nghiệm được xem như cái siêu nghiệm mới là tiên nghiệm đích thực mà Cantơ quan tâm. Cái siêu nghiệm không chỉ bao gồm cái tiên nghiệm mà còn bao gồm cả cái hậu nghiệm. Theo Cantơ, nhiệm vụ của triết học không phải là cái gì khác mà là nghiên cứu cái có trước và cái có sau kinh nghiệm chứ không phải là bản thân kinh nghiệm. Vì vậy, các nhà triết học ngoài mácxít đã coi đó là một cuộc cách mạng trong lịch sử triết học, là một bước đoạn tuyệt với triết học duy lý. - thứ triết học đã giữ vị trí thống trị từ trước và làm cho con người đã mê muội lại càng mê muội thêm.

Cái được coi là siêu nghiệm còn bao hàm cả cái xảy ra trước và sau kinh nghiệm và với nghĩa nó có vai trò hàng đầu (priorité).

Theo quan niệm của chính Cantơ thì cái siêu nghiệm là cái khác với kinh nghiệm, là kinh nghiệm nhưng lại không phải là chính nó. Và nếu chúng ta quán triệt tư tưởng về sự đồng nhất giữa hiện tượng và kinh nghiệm của Cantơ thì siêu nghiệm là hiện tượng nhưng cũng lại không phải là chính bản thân hiện tượng. Nó là hiện tượng nhưng lại khác với hiện tượng về chất.

Siêu nghiệm là sự vượt qua (transcendance) từ bên này sang bên kia, mà ở đây là sự vượt qua những kinh nghiệm thông thường, vượt qua những hiện tượng mà con người nhận biết được bằng giác quan. Bởi, theo Cantơ, những hình ảnh mà các giác quan thu được chỉ là những kinh nghiệm thông thường, những chất liệu tự nó không có ý nghĩa gì đáng kể, nó chỉ trở thành tri thức có ý nghĩa nhiều cho con

người sau khi đã được đóng khung bởi những yếu tố tiên thiên mà ông gọi là phạm trù. Và như thế là ở đây phải qua một sự vận chuyển từ bên này sang bên kia, từ chỗ là chất liệu, là những kinh nghiệm thông thường trở thành tri thức, trở thành kiến thức. Đó là *sự siêu vượt* mà người ta còn gọi là *siêu việt*, một sự thay đổi về chất trong sự nhận biết thế giới. Và cũng nhờ đó mà con người vượt khỏi cái con người hôm nay của mình để trở thành cái con người khác nhưng vẫn chính là mình song ở một trình độ hoàn thiện hơn.

Theo Cantơ, sự vận hành của quá trình siêu vượt được thực hiện như sau.

Trong cuộc sống, con người luôn luôn phải đối mặt với hàng loạt những hiện tượng muôn mầu muôn vẻ mà ta gọi là đối vật khách thể. Nhờ sự đối mặt đó mà con người thu được những hiểu biết về chúng dưới dạng kinh nghiệm thông thường. Nhưng tư duy của con người lại có khả năng kỳ diệu là "tái lập lại" đối tượng, khách thể đó cho riêng mình thông qua sự hình dung và tưởng tượng để con người có được một đối vật trong tưởng tượng, trong tư duy. Từ đó thiết lập một thể thống nhất và duy nhất ở trong tư duy giữa đối vật và chủ thể. Đó là cách phủ nhận đối vật khách thể, tức hiện tượng khách quan thành đối vật hướng nội vào những điều kiện tiên thiên của chủ thể. Thực chất của sự vượt ấy là biến đổi vật khách thể thành đối vật của lý trí, của chủ thể. *Đó là sự siêu vượt của trí tuệ*. Phương pháp để tiến hành sự siêu vượt này được Cantơ gọi là phương pháp siêu vượt (méthode trascendante). Đây là phương pháp của nội tại tính (immanente) của chủ thể nhằm phủ nhận những kiến thức ở bên kia kinh nghiệm, tức những kiến thức của lý trí thuần túy, không có liên quan gì đến kinh nghiệm của nhân loại. Trong lời dẫn cho lần xuất bản thứ hai tác phẩm "Phê phán lý trí

thuần túy" của mình, Cantơ đã giới thiệu với chúng ta một định nghĩa về siêu vượt như sau:

"Tôi gọi là siêu vượt tất cả một kiến thức nói một cách tổng quát, không bàn đến những đối tượng, mà chỉ bàn đến cách thể hiện khiến ta biết được đối tượng, và theo nghĩa kiến thức này có thể có được một cách tiên nghiệm".

Vấn đề về sự siêu vượt của Cantơ, về cái tiên nghiệm, về cái tiên nghiệm, về cái siêu nghiệm, về cái tiên thiên có vẻ như là một vấn đề đầy bí hiểm và rất khó chấp nhận đó với những ai còn bị sự thống trị của những quan niệm duy vật đơn giản. Còn nếu như đứng vững trên những quan niệm của chủ nghĩa duy vật khoa học đích thực thì sự việc lại không phải là không thể hiểu được, vì bất cứ người nào thực sự trung thực với mình cũng có thể thông qua cuộc sống của mình để chứng minh cho sức mạnh và sự kỳ diệu của đời sống tinh thần của con người.

Thực ra, trong lịch sử triết học của nhân loại đã có không ít nhà triết học nói đến sức mạnh kỳ diệu của đời sống tinh thần của con người. Chỉ điểm qua trong thời kỳ cận, hiện đại thôi chúng ta cũng bắt gặp không ít những nhà triết học hay tâm lý học, xã hội học có quan niệm tương tự. Giaxpe cũng rất quan tâm đến vấn đề siêu việt, mặc dù có cách lý giải phần nào khác Cantơ. Frơt với sự "tái nhập nội tâm" có thể tạo ra những giây phút xuất thần kỳ lạ. Xáctơrơ với khả năng "hư vô hóa" thế giới của ý thức con người làm cho con người trở thành những con người tự do để sáng tạo những điều kỳ diệu, v.v. và v.v.

Trong cuộc sống của mình, mỗi chúng ta đã từng được chứng kiên sức tưởng tượng của tư duy con người thật là kỳ lạ, hình như không có một giới hạn nào. Thậm chí chúng ta còn được biết đến những sự

tưởng tượng mà người đời thường gọi là ngông cuồng. Và cũng có không biết bao nhiêu những tưởng tượng gọi là ngông cuồng nhưng lại rất vĩ đại và đầy tính hiện thực và nhiều cái đã trở thành hiện thực. Những giả thuyết khoa học ngoài những giả thuyết có liên quan ít hay nhiều hoặc trực tiếp hay gián tiếp với kinh nghiệm thì không thiếu gì những giả thuyết khoa học chỉ là những tưởng tượng thuần túy, thậm chí đôi khi lại là những giả thuyết ngông cuồng như người đời thường gọi.

Để có căn cứ cho sự phán xét của chúng ta về cái tiên nghiệm, cái siêu nghiệm, cái tiên thiên của Cantơ, chúng ta còn cần phải làm rõ một vấn đề phức tạp nữa là nguồn gốc và tính chất của chúng.

Về vấn đề này chúng ta chỉ có thể tìm được câu trả lời đáng tin cậy thông qua toàn bộ hệ thống triết học của Cantơ, đặc biệt là những quan niệm của ông về con người, xã hội loài người, những vấn đề triết học về đạo đức, về thẩm mỹ.

Quan niệm của Cantơ cũng như của khá nhiều nhà triết học ngoài mácxít đương đại là muốn xóa bỏ cái ranh giới giữa vật chất và tinh thần đã từng phân chia các nhà triết học trong lịch sử thành duy vật và duy tâm mà theo họ thì cả hai đều là các nhà nhị nguyên. Để trở thành những nhà triết học nhất nguyên, chấm dứt sự đối đầu giữa chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm, theo ông, cần chấm dứt sự phân chia một cách võ đoán xã hội và con người xã hội thành đời sống vật chất và đời sống tinh thần. Trong xã hội không thể phân chia thành đời sống vật chất và đời sống tinh thần rồi đem đối lập chúng với nhau, cũng không thể đem đối lập phần vật chất và phần tinh thần trong con người. Xã hội là một tổ chức mà yếu tố vật chất và yếu tố

tinh thần chỉ là một cái duy nhất thì con người cũng là một thực thể duy nhất không thể phân chia đâu là vật chất, đâu là tinh thần.

Vì thế khi Cantơ bàn đến xã hội và con người, chúng ta cũng thấy mặt tự nhiên và mặt xã hội luôn luôn đan xen vào nhau. Thậm chí ngay cả khi Cantơ muốn đề cao mặt lý trí, mặt xã hội thì chúng ta vẫn thấy rõ mặt tự nhiên. Ví dụ, khi Cantơ nói: tính xã hội của loài người được hình thành do sự vận động của các trạng thái tự nhiên sinh học. Hoặc, để giải quyết những mâu thuẫn giữa những yếu tố sinh học và những yếu tố xã hội thì theo ông là phải phát triển mọi tư chất của nó một cách toàn diện, đồng thời phải hoàn thiện mọi mặt của đời sống xã hội, rằng: con người là mục đích của tự nhiên ngay cả trong thời kỳ phát triển của xã hội ở giai đoạn lý trí giữ địa vị chi phối, v.v và v.v.

Khi bàn về Thiên tài, Cantơ đã quả quyết rằng Thiên tài là tài năng thiên bẩm.

Trong phần triết học về cái Đẹp tức Mỹ học của Cantơ, chúng ta thấy khá đậm nét vai trò của những khoái cảm, những cảm giác dễ chịu tương tự như cái khát dục (libido) của Frơt. Đó là nhu cầu tự nhiên của con người mang tính bẩm sinh, di truyền, luôn tìm kiếm những phút giây khoan khoái và khi được thỏa mãn, nó có thể mang lại cho con người một động lực mới làm phát triển những ý tưởng cũng như những hành vi khác thường.

Ngoài ra trong các công trình của Cantơ, chúng ta luôn gặp từ "cái tự nhiên" ngay cả khi ông bàn về đời sống xã hội, thậm chí ngay cả khi ông bàn về lý trí.

Căn cứ vào những điều nói trên, chúng ta có thể nghĩ rằng nguồn gốc và tính chất của cái tiên nghiệm, cái siêu nghiệm, cái tiên thiên của Cantơ vừa có mặt tự nhiên, bẩm sinh lại vừa có mặt xã hội.

Nhưng cái tự nhiên có phần nào được chú ý hơn, và điều đó là hoàn toàn có lý.

Các dân tộc phương Đông đã khá quen thuộc với một câu ngạn ngữ nổi tiếng "Con người vốn có tính thiện từ khi mới ra đời" (nhân chi sơ, tính bản thiện). Phương Tây lại có câu "Con người sinh ra vốn là thực thể tự do". Điều đó cho chúng ta biết rằng cái Thiện và cái Tự do ở đây không cần phải có kinh nghiệm mới có. Nó là bẩm sinh, là tiên thiên. Đặc tính sáng tạo là một trong những đặc tính mang tính bẩm sinh nơi những thiên tài. Thiên tính đó phát huy tác dụng ngay cả khi con người hầu như chưa có kinh nghiệm bao nhiêu, thậm chí chưa có chút kinh nghiệm nào. Cái "khoái cảm" cũng như cái "khát dục" trong phân tâm học cũng là những cái mang tính bẩm sinh, di truyền, không cần phải chờ đến khi có kinh nghiệm mới có. Nó là nhu cầu tự nhiên của mọi sinh vật, nhất là những sinh vật cao cấp. Những cái đó ở con người còn được Frơt coi là một nhu cầu mang tính tinh thần xã hội v.v.

Triết học của Cantơ nói chung và cái tiên nghiệm nói riêng luôn là những vấn đề được nhiều người quan tâm từ thế hệ này sang thế hệ khác. Lời chê cũng lắm, lời khen cũng nhiều và từ nhiều phía. Đó là điều đáng vui hơn là điều đáng buồn, vì nó đã gây được sự chú ý của nhiều người qua nhiều thế hệ. Chúng ta có thể tin tưởng được rằng với những thành tựu to lớn của nhiều ngành khoa học hiện nay, nhất là những ngành có liên quan trực tiếp hay gián tiếp đến việc khám phá ra những bí mật về con người cả về mặt sinh học cũng cần như mặt xã hội sẽ có được những lời giải đáng tin cậy về cái tiên nghiệm, cái siêu nghiệm, cái tiên thiên trong triết học của Cantơ cũng như nhiều vấn đề tương tự khác.

QUAN NIỆM VỀ "VẬT TỰ NÓ" CỦA CANTƠ VÀ SỰ ĐÁNH GIÁ CỦA MỘT SỐ NHÀ TRIẾT HỌC TIÊU BIỂU VỀ QUAN NIỆM ĐÓ

LÊ CÔNG SỰ

Hệ thống triết học phê phán của Cantơ được xây dựng chủ yếu trên bộ ba tác phẩm "Phê phán lý tính thuần túy" (1781), "Phê phán lý tính thực tiễn" (1788) và "Phê phán năng lực phán đoán" (1790).

Cơ sở lý luận của các tác phẩm kể trên là chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm và thuyết bất khả tri. Cơ sở lý luận đó dựa trên quan điểm điều hòa giữa chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa kinh nghiệm. Nếu chủ nghĩa duy lý thiên về nhận thức lý tính, lấy khái niệm, phạm trì, tư duy lôgic làm phương tiện chính của nhận thức thì chủ nghĩa kinh nghiệm, ngược lại, nhấn mạnh vai trò của nhận thức cảm tính, lấy các hiện tượng, kinh nghiệm và cảm giác chủ quan đơn lẻ làm tiên đề cơ bản cho nhận thức. Dung hòa hai quan điểm đó, Cantơ cho rằng "không có cảm tính, chúng ta không thể nắm bắt được đối tượng, thiếu giác tính, con người không thể tư duy. Tư tưởng thiếu nội dung thì trống rỗng, trực quan thiếu khái niệm thì mù quáng"[1].

Dựa trên cách đặt vấn đề như vậy, Cantơ xây dựng lý luận nhận thức của mình, trong đó có học thuyết về "vật tự nó".

Khái niệm "Vật tự nó" (tiếng la tinh - Noumena, tiếng Đức - Ding an sich), được một số nhà nghiên cứu về Cantơ đánh giá như là cniếc

(1) *I.Cantơ*. Tác phẩm gồm 6 tập, t.3. Nxb Tư tưởng, Matxcơva, 1964, tr.155.

chìa khóa để mở cánh cửa đi vào triết học phê phán của ông. Nó được Cantơ phân tích, luận giải trên hai phương diện nhận thức luận và đạo đức học.

Về phương diện nhận thức luận, khái niệm "Vật tự nó" của Cantơ bao hàm những sự vật tồn tại khách quan, tự nó, không phụ thuộc vào mọi hình thức nhận thức cảm tính và lôgic của con người. Về nguyên tắc, con người không thể nhận thức được "Vật tự nó". Tôi gọi "Vật tự nó", - Cantơ viết, - là khái niệm đáng nghi ngờ... nhưng tồn tại khách quan và không thể nhận thức được bằng mọi cách. Khái niệm "Vật tự nó" nghĩa là vật cần phải được nhận thức không phải như đối tượng cảm tính mà như vật tồn tại tự nó"[1]. Mặt khác, "Vật tự nó" được Cantơ hiểu như là những tồn tại tinh thần nhưng lại là bản chất căn nguyên của mọi tồn tại khách quan bên ngoài con người, thuộc thế giới siêu nghiệm.

Trong mục "Về cơ sở phân biệt mọi đối tượng nói chung thành hiện tượng và Vật tự nó"[2], Cantơ đã luận giải ý kiến của mình về sự phân biệt mọi đối tượng nói chung thành "Vật tự nó" và hiện tượng, thế giới nói chung thành thế giới "Vật tự nó" và thế giới hiện tượng. Cantơ cho rằng các sự vật trong tự nhiên thuộc thế giới hiện tượng. Nó có liên quan đến kinh nghiệm cảm tính. Đây là thế giới khả giác, khả nghiệm. Con người có thể nhận thức được nó bằng tri giác, cảm tính thông qua hình thức tiên thiên của không gian và thời gian. Cantơ cho rằng cảm giác đem lại cho chủ thể nhận thức những tài liệu cảm tính vẫn còn trong trạng thái lộn xộn (chaos). Nhờ có năng lực tiên thiên (transendental), không gian quy các sự vật về hình hài, thời gian sắp xếp các sự kiện thành trật tự kế tiếp trước sau. Còn các

(1) *I. Cantơ*. Sđd., tr.309

(2) *I. Cantơ*. Sđd., tr. 299-313.

sự vật thuộc thế giới "Vật tự nó", mặc dầu tồn tại khách quan nhưng lại thuộc về thế giới bất khả giác, siêu nghiệm. Con người chỉ có thể quan niệm được (trong ý thức, tư duy...) về thế giới đó bằng tri thức tiên nghiệm (a priori) mang tính phổ quát khả niệm, và điều đó tất yếu phải dựa vào năng lực phán đoán tiên nghiệm (phán đoán phân tích và tổng hợp) có trong toán học và khoa học tự nhiên chứ không thể nhận thức được bằng tri giác cảm tính và kinh nghiệm. Cantơ viết: "Trong mọi luận giải, đối với vật tự nó phải dùng tri thức tiên nghiệm của khái niệm, còn đối với hiện tượng, hay đối tượng của kinh nghiệm thì chỉ có quan hệ với tri thức kinh nghiệm"[1].

Về phương diện "Đạo đức học"[2], "Vật tự nó" của Cantơ ám chỉ những chuẩn mực đạo đức, lý tưởng cuộc sống có tính chất hoàn thiện, tuyệt đối mà con người hằng vươn tới nhưng không thể đạt được trong đời sống hiện thực như Thượng đế, Tự do, Linh hồn bất tử. Những đối tượng này thuộc thế giới bên kia, thế giới mà con người chỉ đạt được bằng niềm tin tuyệt đối vô điều kiện chứ không phải bằng tri thức khoa học.

Dựa trên những khái niệm cơ bản đó, Cantơ xây dựng nguyên lý đạo đức của mình. Theo ông, trong mỗi con người luôn có những khao khát đạo đức mang tính hài hòa như tự do ý chí, sự thanh thản của tâm hồn và hạnh phúc. Nhưng đó là những mong muốn mà con người không bao giờ đạt được trong cuộc sống hiện thực, vì thế nó cần đến niềm tin vào thế giới bên kia. Lập luận này đã dẫn Cantơ đến quan niệm cho rằng triết học có thể giải quyết được nhiệm vụ của mình nếu nó đạt mục đích thuyết phục con người tin vào sự tồn tại của Thượng đế, Tự do, Linh hồn bất tử. Nhưng khi đề cập đến việc

---

(1) *I.Cantơ*. Sđd., tr. 306.
(2) Xem: *I.Cantơ*. Sđd., tr.4.

triết học thực hiện nhiệm vụ đó như thế nào thì Cantơ lại tỏ ra lúng túng. Một mặt, Cantơ cho rằng nếu thiếu niềm tin vào sự tồn tại của Thượng đế, Tự do, Linh hồn bất tử thì nhiệm vụ triết học không giải quyết được. Mặt khác, giống như các nhà triết học thế kỷ XVII - XVIII, ông khẳng định khoa học không thể chứng minh được sự tồn tại của các đối tượng nói trên. Vì vậy mà Cantơ có ý định xây dựng niềm tin trên một số cơ sở mới nhằm cứu vãn tôn giáo cũng như tránh cho khoa học và triết học khỏi sự dao động.

Từ những phân tích trên, chúng ta có thể kết luận rằng triết học Cantơ cũng như học thuyết "Vật tự nó" của ông mang tính nước đôi và chứa đầy mâu thuẫn, đúng như lời nhận xét của V.I.Lênin: "Đặc trưng chủ yếu của triết học Cantơ là ở chỗ nó dung hòa chủ nghĩa duy vật với chủ nghĩa duy tâm, thiết lập sự thỏa hiệp giữa hai chủ nghĩa đó, kết hợp hai khuynh hướng triết học khác nhau và đối lập nhau trong một hệ thống duy nhất. Khi Cantơ thừa nhận rằng có một cái gì đó ở bên ngoài chúng ta, một "Vật tự nó" nào đó phù hợp với những biểu tượng của chúng ta thì Cantơ là người duy vật. Khi ông tuyên bố rằng cái vật tự nó ấy là không thể nhận thức được, là siêu nghiệm, là ở thế giới bên kia thì ông là người duy tâm"[1]

Học thuyết về "Vật tự nó" của Cantơ kể từ khi ra đời đến nay đã được nhiều nhà triết học lý giải theo những cách khác nhau. Trong "Chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán" và "Bút ký triết học", V.I.Lênin đã khái quát những cách lý giải khác nhau về "Vật tự nó" trong lịch sử triết học. Ông cho rằng, về cơ bản, các nhà triết học đã phê phán Cantơ từ hai phía - phía tả và phía hữu[2].

Đại diện cho phái hữu là các nhà triết học duy tâm và hoài nghi

---

(1) *V.I.Lênin*. Toàn tập, t.18. Nxb Tiến bộ, Matxcơva, 1980, tr.238-239.
(2) Xem: *V.I.Lênin*. Sđd., tr.238.

như Suntxê, Phichtơ, Avênariuýt, Makhơ, trong đó có cả Hêgen. Theo V.I.Lênin, những người phê phán Cantơ từ phía hữu "đã bác bỏ thuyết của Cantơ về "Vật tự nó", coi đó là một sự nhân nhượng không nhất quán đối với chủ nghĩa duy vật"[1]. Họ phê phán Cantơ vì tính khách quan của "Vật tự nó", vì Cantơ là người theo thuyết thực tại.

Hêgen mặc dầu phê phán Cantơ theo tinh thần duy tâm nhưng sự phê phán của ông lại chứa đầy nội dung biện chứng. Theo Hêgen, "Ding an sich (Vật tự nó) - cái trừu tượng rất đơn giản... Vật tự nó là sự trừu tượng khỏi mọi quy định (tồn tại cho cái khác), khỏi mọi quan hệ với các khác, nghĩa là hư vô. Vậy vật tự nó chỉ là một trừu tượng trống rỗng không có chân lý"[2].

Khi đánh giá sự phê phán đó của Hêgen là "rất sâu sắc", V.I.Lênin chỉ rõ: "Vật tự nó" nói chung là một trừu tượng trống rỗng và chết. Trong sự sống và sự vận động, tất cả mọi vật thể là "tự do" và cũng là "vì những cái khác", trong mối quan hệ với các khác, vì nó chuyển hóa từ một trạng thái này sang một trạng thái khác"[3].

Phoiơbăc và các nhà triết học duy vật khác như Plêkhanốp, Tsecnusepxki thì phê phán Cantơ từ phía tả. Và, theo Lênin, "Phoiơbăc chê trách Cantơ không phải vì Cantơ thừa nhận vật tự nó mà vì Cantơ không thừa nhận tính hiện thực của vật tự nó, nghĩa là tính thực tại khách quan. Vì Cantơ chỉ coi vật tự nó là tư tưởng đơn thuần, là "bản chất tưởng tượng" chứ không phải là "bản chất có thực tồn", nghĩa là những bản chất thực tại, tồn tại thực sự. Phoiơbăc chỉ trích Cantơ vì Cantơ đã xa rời chủ nghĩa duy vật"[4].

Để phê phán Cantơ một cách triệt để cần phải đứng trên quan

(1) *V.I.Lênin*. Sđd., tr 237.
(2) Dẫn theo *V.I.Lênin*. Trong. *V.I Lênin*. Toàn tập, t.29. Nxb Tiến bộ, Matxcơva, 1981, tr 115-116.
(3) *V.I.Lênin*. Sđd., tr.116.
(4) *V.I.Lênin*. Sđd., tr 18, 243

điểm của chủ nghĩa duy vật biện chứng, phải hiểu rõ nguồn gốc nhận thức luận và nguồn gốc xã hội của triết học Cantơ. Nhiệm vụ ấy chỉ có các nhà kinh điển của chủ nghĩa Mác-Lênin mới thực hiện được. Với quan điểm thực tiễn làm cơ sở, làm tiêu chuẩn, mục đích của nhận thức, Engen, trong tác phẩm "Lútvich Phoiơbăc và sự các chung của triết học cổ điển Đức" đã viết: "Thực tiễn, tức thực nghiệm và công nghiệp" một khi "có thể chứng minh được tính chính xác quan điểm của chúng ta về một hiện tượng tự nhiên nào đó bằng cách tự chúng ta làm ra hiện ấy, bằng cách tạo ra nó từ những điều kiện của nó, và hơn nữa bắt nó phải phục vụ mục đích của chúng ta, thì sẽ không còn cái "Vật tự nó" không thể nắm bắt được của Cantơ"[1].

Tiếp tục truyền thống phê phán trên của Engen, trong các tác phẩm của mình, V.I.Lênin không ít lần khẳng định rằng "Sự phát triển ý thức của bất cứ cá thể nào và sự phát triển tri thức tập thể của tất cả loài người cứ mỗi bước đều chỉ cho ta thấy sự chuyển hóa của "Vật tự nó" chưa nhận thức được thành "Vật cho ta" đã được nhận thức"[2].

Qua việc phân tích, phê phán khái niệm "Vật tự nó" của Cantơ, V.I.Lênin đã đi đến một trong những kết luận quan trọng làm cơ sở lý luận cho lý luận nhận thức của chủ nghĩa duy vật biện chứng: "Dứt khoát là không có và không thể có bất kỳ sự khác nhau nào về nguyên tắc giữa hiện tượng và "Vật tự nó". Chỉ có sự khác nhau giữa cái đã được nhận thức và cái chưa được nhận thức. Còn như những điều bịa đặt triết học về những ranh giới đặc biệt giữa hai cái đó, về một "Vật tự nó" nằm "ở bên kia" hiện tượng (Cantơ)... chỉ là những điều thuần túy bậy bạ, Schrulle quái tưởng và bịa đặt mà thôi"[3]

---

(1) *C.Mác, F.Engen.* Tuyển tập gồm 6 tập, t. 4, Nxb Sự thật, Hà Nội, 1983, tr 376.
(2) *V.I.Lênin.* Toàn tập, t.18, tr.117.
(3) *V.I.Lênin.* Sđd., tr. 117

Như vậy, theo quan điểm của chủ nghĩa duy vật biện chứng, do không hiểu mối quan hệ giữa hiện tượng và bản chất, giữa cái đã được nhận thức và cái chưa được nhận thức, Cantơ đã đào một hố sâu ngăn cách, đã dựng lên một ranh giới đặc biệt giữa thế giới hiện tượng và thế giới vật tự nó.

Tính hai mặt trong triết học của Cantơ nói chung và quan niệm về "Vật tự nó" nói riêng bị quy định bởi hoàn cảnh lịch sử.

Thứ nhất, cho đến thời Cantơ, trong lịch sử triết học và trong tôn giáo, việc chứng minh cho sự tồn tại hợp lý của Chúa trời trong đời sống thế tục vẫn là một vấn đề phức tạp, có nhiều ý kiến bất đồng. Đây chính là trận địa bỏ trống cho chủ nghĩa vô thần thế kỷ XVII - XVIII công kích. Để cứu vãn tình thế đó, và dung hòa tôn giáo với chủ nghĩa vô thần theo tinh thần duy tâm, Cantơ coi Thượng đế, Tự do, Linh hồn bất tử là "Vật tự nó" không thể nhận thức được bằng tri thức, khoa học mà chỉ tin được bằng niềm tin tuyệt đối vô điều kiện mà thôi.

Thứ hai, cho đến thế kỷ XVIII, bản thân vấn đề và mối quan hệ giữa hiện thực và tinh thần, hiện tượng và bản chất, cái riêng và cái chung, chủ thể và khánh thể, nhận thức cảm tính và nhận thức lý tính, vẫn là một vấn đề khá nan giải. Triết học và khoa học vẫn chưa tìm được lời giải đáp thỏa đáng. "Vào thời Cantơ, F.Engen viết, sự hiểu biết của chúng ta về những sự vật tự nhiên hãy còn khá vụn vặt, đến nỗi ở đằng sau mỗi sự vật ấy người ta còn có thể cho rằng còn có một sự vật tự do bí ẩn đặc biệt nữa"[1]. Chính Cantơ đã coi bí ẩn đó là bản chất căn nguyên của sự vật, là nguyên nhân tối thượng tồn tại thực sự.

(1) *C.Mác, F.Engen*. Tuyển tập gồm 6 tập, t.5. Nxb Sự thật, Hà Nội, 1982, tr.539.

Thứ ba, cũng như các nhà tư tưởng đương thời của một nước Đức quân chủ chuyên chế, triết học của Cantơ không thoát khỏi áp lực từ phía chính thể Nhà nước và quyền lợi, địa vị cá nhân. Axmux, một nhà nghiên cứu nổi tiếng về Cantơ, nhận xét rằng: "Cantơ là nhà duy tâm trong đạo đức học và triết học lịch sử không phải vì lý luận nhận thức của ông là duy tâm. Ngược lại, lý luận nhận thức của ông là duy tâm bởi vì quan điểm đạo đức và triết học lịch sử của ông mang tính duy tâm. Hiện thực lịch sử nước Đức đương thời loại trừ khả năng không chỉ giải quyết thực tế những mâu thuẫn hiện thực của đời sống xã hội mà còn loại trừ khả năng phản ánh một cách thích hợp những mâu thuẫn này trong lý luận"[1].

Hiện thực lịch sử nước Đức thế kỷ XVIII - XIX đã dẫn các nhà tư tưởng đương thời, trong đó có Cantơ đến chỗ tìm cách hòa giải giữa chế độ cũ và chế độ mới, mong muốn thay đổi trật tự cũ bằng con đường tiệm tiến, cải lương chứ không phải bằng con đường cách mạng. Dấu ấn lịch sử thời đại này còn in đậm mãi về sau trong triết học của Phichtơ, Senling, Hêgen và thậm chí cả Phoiơbăc.

Tuy còn những hạn chế nhất định, nhưng triết học Cantơ nói chung, học thuyết về "Vật tự nó" nói riêng đã có những đóng góp đáng kể cho kho tàng văn hóa nhân loại. Quan niệm của Cantơ về "Vật tự nó" đã đặt ra giới hạn nhất định đối với khả năng nhận thức của con người, song nó vẫn chứa đựng nhiều ý nghĩa tích cực. Nó khẳng định sự tồn tại của các sự vật khách quan, bên ngoài chúng ta, khẳng định tính phức tạp, đầy nghịch lý trong quá trình nhận thức thế giới của con người cũng như mối quan hệ "con người - thế giới" nói chung.

---

(1) *Axmux*. I.Cantơ. Nxb Khoa học, Matxcơva, 1973, tr.36.

VẤN ĐỀ CON NGƯỜI VÀ TƯƠNG LAI CỦA LOÀI NGƯỜI TRONG TRIẾT HỌC I.CANTƠ

NGUYỄN VĂN HUYÊN

Một câu hỏi luôn đặt ra trước loài người nói chung và các nhà tư tưởng nói riêng là: Con người *từ đâu đến, nó sẽ đi về đâu, cái gì đang đợi nó và tương lai của nó như thế nào?*

Từ khi ý thức được sự tồn tại của mình, con người không ngừng nỗ lực tìm hiểu bí mật của bản thân, khám phá ra bí ẩn của lịch sử, dự đoán tương lai. I.Cantơ là một trong những đại biểu xuất sắc nhất trong lịch sử tư tưởng nhân loại đã đề xuất nhiều tư tưởng có ý nghĩa to lớn đối với việc tiếp cận vấn đề muôn thuở nêu trên.

Sự lý giải vấn đề con người và tương lai loài người cho đến thời kỳ khai sáng đã đạt tới những điểm cao, song đó cũng chỉ là những điểm cao của toàn bộ lịch sử khám phá chân lý. Các nhà khai sáng Pháp đã thấy rằng, con người là chủ thể hành động có phẩm giá cao; song họ lại cho rằng, bản chất con người là bất biến, lý trí là cái duy nhất điều chỉnh hành vi và các quan hệ con người. Do nhu cầu và quyền lợi con người là hết sức khác nhau, nên điều quan tâm của các nhà tư tưởng thế kỷ XVIII là xây dựng các học thuyết làm sao điều hòa các cá nhân; lý tưởng xã hội của họ là "một xã hội lý trí" ở đó mục đích xã hội là tổng số các mục đích cá nhân; mỗi cá nhân là một thực thể tượng trưng cho loài.

Kế thừa một cách chọn lọc những thành tựu triết học của các thế

hệ đi trước, khi vạch ra những hạn chế trong lý luận về con người của họ, I. Cantơ phê phán tư tưởng tính ưu tiên của loài đối với cá thể. I.Cantơ xem xét loài dưới dạng bản chất xã hội; những quyền lợi của loài là những quyền lợi hàng đầu có tính quyết định đối với cá thể. Bởi theo ông, loài là cái ổn định, bền vững, còn cá thể thì luôn biến đổi theo mục đích và quyền lợi chung của loài. Cái xã hội lý trí, theo I.Cantơ, được xây dựng trên nguyên tắc của mệnh lệnh tuyệt đối hướng tới cá nhân, đấu tranh cho mỗi cá nhân. Quan điểm lịch sử về sự phát triển loài được Cantơ trình bày trong tác phẩm "Về các chủng tộc người khác nhau" (1775). Ở đó, ông đề xuất tư tưởng về sự thống nhất của loài người: "tất cả mọi người trên trái đất, về bản chất, đều thuộc một loài..., ngay đến vẻ ngoài của con người cũng có những cái không thể phân biệt được sự khác nhau"[1]. Nguyên nhân của sự khác nhau ở các chủng tộc người là sự tác động đa dạng của các điều kiện sống tự nhiên - vật chất khác nhau. Trong tác phẩm "Về yếu tố loài của con người", Cantơ chứng minh rằng tính xã hội của loài người được hình thành do sự vận động của các trạng thái tự nhiên - sinh học của các cá thể ở mỗi thế hệ, dần dần qua quá trình phát triển ý thức của các thế hệ mà các dạng thái đạo đức và cuối cùng là lý tưởng xã hội được phát triển.

Tất nhiên, do điều kiện lúc bấy giờ, Cantơ chưa thể giải quyết được vấn đề về sự hình thành xã hội loài người một cách thực sự khoa học, tức chưa vạch ra được quy luật tất yếu bên trong của sự chuyển hóa từ bầy người nguyên thủy thành con người xã hội. Nhưng ông lý giải sự hoàn thiện các kiểu dạng sinh lý của con người bằng sự hình thành xã hội, ở đó lý trí và tự do được xem là những yếu tố

(1) *I.Cantơ*. Tác phẩm gồm 6 tập, t.2. Nxb Tư tưởng, Matxcơva, 1966, tr.445-446.

đồng nghĩa với tính xã hội. Con người là tự do, bởi nó có ý thức đạo đức và nhờ ý thức đạo đức đó mà có được sự cá thể hóa con người.

I.Cantơ chưa hình dung thật rõ quá trình loài người tách khỏi thế giới động vật và sự hình thành xã hội loài người, nhưng ông hiểu rằng việc tìm hiểu quá khứ xa xưa của loài người sẽ không có kết quả nếu chỉ dựa trên các giả thuyết tôn giáo. Trong tác phẩm "Yếu tố giả thuyết trong việc tìm hiểu lịch sử loài người" (1786), Cantơ viết: "Việc đưa ra các giả thuyết về sự phát triển của lịch sử có thể lấp bớt các lỗ hổng của toàn bộ quá trình: Các diễn biến của quá khứ có thể là cơ sở của các dự kiến, từ các dự kiến đó mà rút ra kết luận, - tất cả các dự kiến và kết luận đó tạo thành sợi chỉ xuyên suốt quá trình, cho phép ta biết được sự chuyển biến từ cái này sang cái kia. Song nếu lịch sử mà chỉ được sắp xếp một cách tuyệt đối từ các giả thuyết thì sẽ không có giá trị gì hơn những phác thảo có tính tiểu thuyết"[1]. Theo Cantơ, có thể sử dụng phương pháp lý tưởng hóa và phương pháp dự đoán trong việc tái lập bức tranh lịch sử, nhưng phải lý tưởng hóa và dự đoán trên nguyên tắc của quan hệ nhân - quả với tư cách là cái chỉ đạo sự phát triển.

Nghiên cứu xã hội loài người, Cantơ phân ra 4 mức độ hay 4 bước phát triển. Bước đầu tiên của lịch sử loài người đó là "bước chuyển từ trạng thái tồn tại thuần túy động vật sang trạng thái có tính người, từ sự lệ thuộc vào bản năng sang sự chỉ đạo của lý trí. Thực chất, đó là bước chuyển từ trạng thái có "sự bảo trợ" của tự nhiên sang trạng thái tự do"[2]. Trạng thái đầu tiên đó gồm hai thời kỳ. Thời kỳ đầu là đời sống săn bắt hoang dã, hái lượm hoa quả; thời kỳ sau được đặc trưng bằng sự phát triển nghề chăn nuôi và trồng trọt. Cả hai thời kỳ đều là vô cùng dài, kể cả bước chuyển giữa hai thời kỳ.

---

(1) *I.Cantơ.* Tiểu luận và thư từ., Matxcơva, 1980, tr.43.
(2) *I.Cantơ.* Sđd., tr.50.

Bước chuyển thứ hai từ khi lý trí trở thành yếu tố có vai trò trọng yếu trong đời sống, khi các tình cảm thuần túy được bổ sung thêm chất tư tưởng, các nhu cầu có tính động vật trở thành tình yêu; các cảm giác, sự dễ chịu trở thành sự cảm nhận cái đẹp đầu tiên trong con người...[1]. Sự tác động qua lại giữa cá nhân và xã hội ngày càng được xác định bằng những nguyên tắc lý trí. Ở thời kỳ này, trong con người xuất hiện một loại nhu cầu mới - nhu cầu tự giáo dục: Chỉ số đầu tiên đối với sự giáo dục con người, đó là một thực thể đạo đức[2]. Chính "cái yếu tố khó nhận thấy" đó theo Cantơ, đã đưa lịch sử bước sang một thời kỳ mới - thời đại hình thành một hướng và một cách tư duy mới mà ngày nay ta gọi là "khả năng chiếm lĩnh văn hóa"[3].

Bước thứ ba trong sự phát triển của lịch sử được thể hiện như "Sự chờ đợi có tính lý trí tới tương lai". "Năng lực đó - cái dẫn con người tới trạng thái không chỉ sống trong hiện tại mà còn ở tương lai - là cái đặc trưng ưu trội của con người, bởi nó cho phép con người thực hiện được sứ mệnh của mình phù hợp với những mục đích của con người"[4]. Ở con người, bắt đầu xuất hiện tâm tư lo lắng, vui buồn, những hy vọng chờ đợi, ước mơ... Hãy sống cho thế hệ mai sau!"[5]. Vậy là con người hiện đại khác với tổ tiên của mình ở chỗ, nó có tương lai.

Và cuối cùng, bước thứ tư được thực hiện bằng lý trí. Đó là bước quyết định nâng con người vượt lên trên thế giới động vật. Trong con người ở thời kỳ này luôn thể hiện ý tưởng (dù chưa rõ ràng) rằng nó là mục đích của tự nhiên, rằng mọi thực thể khác nhau trên trái đất

---

(1) *I.Cantơ*. Sđd., tr.47.
(2) *I.Cantơ*. Sđd., tr. 47.
(3) *I.Cantơ*. Sđd., tr.47 - 48.
(4) *I.Cantơ*. Sđd., tr.48.
(5) *I.Cantơ*. Sđd., tr.48.

không thể vượt lên trên nó, nó luôn vươn lên thực hiện mục đích của mình"[1]. Ở đây, đối với con người chỉ có sự công bằng không giới hạn, không phụ thuộc vào nguồn gốc cũng như tài năng.

Nhà triết học khẳng định rằng những mâu thuẫn phức tạp của xã hội, tính đối kháng giữa các quyền lợi là những dấu trừ của văn minh. Tuy nhiên, lịch sử chỉ có phát triển và chỉ có tiến lên. Ông chế nhạo việc kinh thánh ca ngợi về thiên đường huyền diệu, về sự ưu tư theo kiểu thế kỷ vàng mà các nhà thơ thời đó thường mô tả, những ước mơ huyền hoặc về quá khứ, về trạng thái "công bằng ngây thơ", về thời đại "hòa bình", nơi không có sự ghen ghét và hận thù ở xã hội nguyên thủy. Trở về quá khứ, Cantơ khẳng định, là không thể có, đối với mục đích loài người thì chỉ có một hướng là tiến lên"[2].

Tư tưởng về động lực phát triển của lịch sử thế giới do Cantơ đề xuất có ý nghĩa xã hội rất lớn. Động lực thúc đẩy lịch sử thế giới không chỉ là toàn bộ những hành động của cá nhân mà như là một hệ thống gồm các bộ phận của nó là vô số các thế hệ tạo nên một loài bất tử. Các tư chất tự nhiên của mỗi cá thể, khuynh hướng vận động có tính lý trí của nó được phát triển hoàn toàn không ở trong cá thể mà trong loài người: bởi vì mỗi cá thể chỉ là cái hữu hạn sẽ bị tiêu vong, chỉ có các thế hệ mới có thể lưu truyền các di sản cho nhau, làm cho các tư chất vốn có trong loài được bảo tồn và ngày càng được phát triển. Dù thường xuyên có sự va chạmg giữa con người với con người bởi tư lợi, bởi lòng hiếu danh và quyền lực, nhưng con người không thể sống bên ngoài xã hội, họ phải hợp lực vào sản xuất. Chỉ có lao động là nhân tố trường tồn tự khẳng định con người và tạo nên nền văn hóa, văn minh, những cái tạo ra động lực tiến bộ cơ bản của lịch sử.

(1) *I.Cantơ*. Sdd., tr.49.
(2) *I.Cantơ*. Sdd., tr.58.

Cantơ cho rằng, nếu nhu cầu ở con vật là không thay đổi, thì ở con người chúng luôn luôn biến đổi, lớn lên, làm thành chất kích thích thúc đẩy xã hội phát triển. Ông vạch ra hai chiều hướng mâu thuẫn nhau trong sự hình thành con người: chiều hướng giao tiếp (hội nhập) và chiều hướng tách biệt (gián cách). Chiều hướng thứ nhất giúp con người ý thức được chính mình như một bộ phận của xã hội. Chiều hướng thứ hai làm phát triển các tư chất tự nhiên của con người trong quá trình đấu tranh. Đó cũng là phương tiện tiến bộ của lịch sử. Một mặt, nó chỉ rõ cuộc đấu tranh giữa các ý chí đối địch, các quyền lợi, lòng hám danh, những khát vọng ích kỷ. Mặt khác, nó là nguyên nhân của những thành tựu lợi ích xã hội bậc cao. Trong tác phẩm "ý niệm về lịch sử đại cương trên bình diện công dân toàn cầu", ông viết: "Phương tiện mà giới tự nhiên sử dụng để thực hiện sự phát triển mọi tư chất của con người, đó là sự đối kháng của chúng ở trong xã hội, sự đối kháng đó rốt cuộc là nguyên nhân hợp quy luật của chúng[1].

Sự phát triển mọi tư chất vốn có trong loài người, theo Cantơ, chỉ có được trong tương lai của xã hội công dân có pháp chế phổ biến. Đó là xã hội phát triển ở trình độ cao được đặc trưng bằng tự do cao nhất đối với mọi người. (Tất nhiên, xã hội đó chính là xã hội dân chủ tư sản theo cách hình dung của Cantơ).

Cantơ có cách tiếp cận con người với tư cách một thực thể xã hội được phát triển các năng lực của mình phù hợp với tư tưởng cá nhân hài hòa, tự do, bình đẳng. Năng lực của con người, theo Cantơ, không thể được bộc lộ ở bên ngoài cộng đồng người. Chỉ trong cộng đồng, con người mới trở lên hạnh phúc, vì chỉ ở đó, người này mới có thể

(1) *I.Cantơ* Tác phẩm gồm 6 tập, t.6. Nxb Tư tưởng, Mátxcơva, 1965. tr.11

đem lại điều thiện cho người kia. Cantơ còn kêu gọi phải kết hợp một cách hài hòa tri thức, lòng nhân ái và đạo đức; mọi hoạt động của con người phải tuân theo quy tắc đạo đức. Sự phát triển của con người phụ thuộc vào chỗ, trình độ cá nhân đó thu nhập được những thành tựu của loài người như thế nào.

Là nhà tư tưởng sâu sắc, Cantơ luôn có cái nhìn tới tương lai, tin tưởng vào tương lai loài người. Trên cơ sở tri thức xã hội, Cantơ rút ra những kết luận về khả năng giải quyết các mâu thuẫn giữa các yếu tố sinh học và yếu tố xã hội trong con người bằng con đường phát triển toàn diện mọi tư chất của nó và bằng sự hoàn thiện tất cả các mặt của đời sống xã hội. Ông thừa nhận và đề cao vai trò của các lý tưởng nảy sinh từ trong lịch sử và xem chúng như các lực lượng thức tỉnh và kích thích tính tích cực của con người. Lý tưởng chung nhất đối với Cantơ chính là một xã hội tương lai, xã hội được xây dựng trên cơ sở và nguyên tắc đạo đức cao.

Lý tưởng với tư cách nguyên tắc, điều chỉnh lý trí chính "là sức mạnh thực tiễn, là cơ sở của khả năng thực hiện những hành vi nhất định"[1]. Chủ nghĩa nhân đạo và đạo đức là các mặt, những nét đặc trưng thống nhất trong triết học Cantơ. Theo ông, con người bắt đầu từ đạo đức, chính đạo đức đã thống nhất con người lại với nhau và biến con người trở thành con người thực sự. Khi xem xét lịch sử xã hội như là không gian - thời gian phát triển của loại người, Cantơ đặc biệt chú ý tới sự tiến bộ của toàn thể loài người. Đạo đức là phương thức khẳng định yếu tố xã hội trong cá nhân và trong xã hội, là phương thức biểu hiện các quan hệ giữa các thế hệ đối với loài.

Cantơ tin vào sự tiến bộ vô tận của xã hội. Trên con đường đi lên

---

(1) *I.Cantơ*. Sdd.,t.3, phần 1, tr.502.

vô tận đó, con người sẽ thu được "lợi ích đầy đủ", "lợi ích hoàn toàn" hay "lợi ích bậc cao" như là sự thành công của hạnh phúc nhân loại[1]. Nhưng chúng ta biết, trong tác phẩm "Cái tận cùng của toàn bộ sự thật" của mình, nhà triết học đã không loại trừ sự lựa chọn "kết quả của sự nhận thức không đúng đắn những mục đích cuối cùng" của loài người. Ông cho rằng, xã hội có thể lụn bại nếu như do sự sợ hãi, tính trục lợi, lòng ích kỷ và những ham muốn nào đó mà người ta giải quyết công việc chỉ dựa trên bạo lực chứ không trên lý trí, đứng bên ngoài tính nhân đạo và tinh thần cộng đồng. Tất nhiên, còn xa Cantơ mới đạt tới quan niệm duy vật biện chứng về sự phát triển của xã hội loài người, bởi hạn chế trong nhị nguyên luận về lịch sử, nhưng ông đã nhìn thấy con đường đi tới đó, đặc biệt là trong sự phê phán tôn giáo và phép siêu hình cũ.

Cantơ rất quan tâm đến vấn đề vai trò hoạt động cải tạo của con người với tư cách là chủ thể của thế giới, bởi con người về bản chất là một thực thể hoạt động, tích cực. Bản chất hoạt động của con người, theo Cantơ, được biểu hiện đầy đủ nhất trong lĩnh vực đạo đức. Nhà tư tưởng vĩ đại đã nhìn thấy sự không tương hợp nhất định giữa bản chất của con người và vị trí của con người trong hiện thực. Ông đã vạch rõ khả năng "xuyên tạc" phong thái con người bởi những hoàn cảnh "bắt buộc" trong điều kiện đời sống quan liêu của xã hội phong kiến. Ông đã nhìn sâu vào xã hội, vạch ra những điều cần thiết nhằm giúp con người nhận ra vị trí của mình trong thế giới và hiểu đúng đắn mình phải như thế nào để trở thành một con người[2].

---

(1) *I.Cantơ*. Sdd.,t.3, phần I, tr.445, 446, 447.
(2) *I.Cantơ*. Sdd.,t.2, tr. 204.

Tiêu chuẩn của sự tiến bộ, theo Cantơ, đó là đạo đức luân lý. Xuất phát từ chỗ cho rằng, con người là giá trị cao nhất trong thế giới, là mục đích cuối cùng của lịch sử, Cantơ đã khẳng định rằng: "Chỉ có con người... mới có thể trở thành lý tưởng của cái đẹp, trong tất cả các thực thể của thế giới, chỉ có con người trong diện mạo của nó với tư cách là thực thể biết suy nghĩ, mới có thể là lý tưởng của sự hoàn thiện"[1]. Về con người, Cantơ viết: "Chỉ nó như là một thực thể biết hành động một cách tự do, nó mới có thể, mới cần hay là mới biết tự mình làm cái gì đó"[2]. Thuyết "loài người là trung tâm" đó cho phép Cantơ nâng nhân tố đạo đức của con người lên bậc cao của triết học, dẫn ông tới sự đánh giá mới về ý nghĩa của bản thân con người.

Đối với chúng ta, không ai chờ đón chỉ ở một con người có thể trả lời được câu hỏi lớn lao đặt ra cho cả nhân loại, điều quan trọng là những vấn đề đã được nhà triết học nêu lên.

Ý nghĩa to lớn của việc nghiên cứu vấn đề con người của Cantơ là ở chỗ, Cantơ đã: Thứ nhất, quan tâm đặc biệt tới những điều kiện tự nhiên - vật chất của sự nảy sinh và phát triển xã hội; Thứ hai, xây dựng học thuyết về vai trò của tính mâu thuẫn xã hội và tính đối kháng như là động lực của tiến trình lịch sử; Thứ ba, tin vào tiến bộ xã hội và thắng lợi của các yếu tố đạo đức trong con người; Thứ tư xem mục đích của lịch sử là xây dựng một xã hội công bằng và con người hạnh phúc, phát triển hài hòa. Các quan điểm của Cantơ về tiến trình lịch sử là một trong những bước tiến lớn lao trên con đường loài người xây dựng lý thuyết biện chứng về sự phát triển.

---

(1) *I.Cantơ*. Sđd., t.5, tr.237

(2) *I.Cantơ*. Sđd., t.6, tr.351.

VẤN ĐỀ TỰ DO VÀ TẤT YẾU TRONG TRIẾT HỌC CANTƠ

NGUYỄN THẾ NGHĨA

I.Cantơ đã đưa ra một quan niệm mang tính chất duy tâm "tiên nghiệm" về tự do và tất yếu.

Khi xây dựng quan niệm về lý tính thực tiễn thuần túy, Cantơ đặt vấn đề: Liệu có thể có tự do của thực thể lý tính ở thế giới mà trong đó mọi hiện tượng, sự kiện và quá trình đều diễn ra một cách không tự do chứ không phải một cách phù hợp với tính tất yếu hay không? Liệu có thể có tự do trong thế giới mà ở đó cái ngự trị không phải là "tính nhân quả tự do" mà là "tính nhân quả tất yếu" hay không? Khi đi tìm câu trả lời cho những vấn đề này, Cantơ đã khẳng định rằng "khái niệm tự do là chìa khóa để giải thích tính độc lập của ý chí!". Theo ông, tự do ý chí là thuộc tính của ý chí và với nghĩa đó, nó là quy luật của ý chí, nghiã là nguyên lý hành động chỉ phù hợp với cái nguyên tắc có đối tượng là chính bản thân mình với tư cách là quy luật phổ biến.

Cantơ coi đó là công thức về "Mệnh lệnh tuyệt đối", là nguyên tắc đạo đức. Ông viết: "ý chí tự do và ý chí phục tùng các quy tắc đạo đức - đó chỉ là một"[1]. Khi giải thích vì sao ý chí tự do chỉ phục tùng các quy tắc đạo đức, Cantơ cho rằng trước hết cần phải làm rõ khái niệm tính nhân quả với tư cách "tính tất yếu tự nhiên" và khái niệm tính nhân quả với tư cách tự do. Theo ông, khái niệm thứ nhất chỉ liên quan tới sự tồn tại của các sự vật vì chúng được xác định theo

(1) *I.Cantơ*. Tác phẩm gồm 6 tập, t.4, phần I. Nxb Tư tưởng, Matxcơva, 1964, tr.290.

thời gian, tức là chỉ liên quan tới các sự vật với tư cách các "hiện tượng". Khái niệm thứ hai chỉ liên quan tới tính nhân quả của các sự vật với tư cách các "vật tự nó" mà sự tồn tại theo thời gian là vô nghĩa. Vì thế ông cho rằng không thể dung hợp tính nhân quả tất yếu với tự do.

Quy luật tính tất yếu của tự nhiên phổ biến, theo Cantơ, là "quy luật lý trí mà dưới bất cứ dạng nào, nó đều không cho phép có những sai lệch hay ngoại lệ đối với bất kỳ hiện tượng nào". Khi giả định có một ngoại lệ nào đó, thì điều đó có nghĩa là chúng ta đã "đặt hiện tượng bên ngoài mọi kinh nghiệm có thể có... và biến nó thành sản phẩm trống rỗng của tư duy và trí tưởng tượng"[1]. Cantơ cho rằng ở con người cũng như ở mỗi vật thể của thế giới được tiếp nhận một cách cảm tính, chúng ta cần phải tìm ra tính chất kinh nghiệm của nó. Nhờ tính chất này mà các hành vi của con người với tư cách các hiện tượng tuân theo các quy luật bất biến của tự nhiên sẽ nằm trong "mối liên hệ dày đặc với những hiện tượng khác và có thể tách khỏi chúng với tư cách những điều kiện của chúng và, do vậy, cùng với chúng là những thành viên của một dãy trật tự tự nhiên thống nhất"[2]. Bởi vậy mà theo Cantơ, "đối với tính chất kinh nghiệm đó, không thể có tự do"[3]. Hơn nữa, Cantơ còn cho rằng không thể gán ép tự do cho thực thể mà sự tồn tại của nó được quy định bởi những điều kiện thời gian.

Khi khẳng định rằng chúng ta không được phép đưa các hành vi của con người ra khỏi quyền lực của tính tất yếu vật lý, Cantơ cho rằng quy luật tính nhân quả tất yếu chỉ liên quan tới tính nhân quả của sự vật mà sự tồn tại của chúng được xác định theo thời gian. Do vậy, theo ông, nếu có sự tồn tại của "vật tự nó" cũng được xác định

---

(1) *I.Cantơ*. Sđd., t.3, tr.484.
(2) *I.Cantơ*. Sđd., t.3, tr.482.
(3) *I.Cantơ*. Sđd., t.3, tr.489.

bởi sự tồn tại của nó theo thời gian, thì khái niệm tự nó "cần phải vứt bỏ như một khái niệm không có liên quan gì và không thể có"[1].

Khi xem xét quan niệm của các nhà triết học và những người theo thuyết đạo đức về khả năng có tự do đối với con người nhờ phân định tính nhân quả tâm lý và tính nhân quả vật lý, Cantơ đã coi giải pháp đó chỉ là giải pháp chuyển tự do từ lĩnh vực tính nhân quả vật lý vào lĩnh vực tính nhân quả tâm lý, là "mánh khóe đáng thương", là "sự thông thái rởm nhỏ mọn". Ông cho rằng tính nhân quả tâm lý là cái thuộc về vương quốc tất yếu. Vấn đề tự do là vấn đề về tính có năng lực chịu trách nhiệm và khả năng xuất hiện tính nhân quả nội tại. Đó là vấn đề đánh giá ảnh hưởng của hành vi tuân theo quy tắc đạo đức đến tính tất yếu mà hành vi đó được thực hiện theo quy luật nhân quả tự nhiên. Đó cũng là vấn đề xem xét tại sao cùng một hành vi có thể được gọi là tự do nếu nó đồng thời tuân thủ tính tất yếu tự nhiên. Và giải pháp trong việc xem xét vấn đề tự do, theo ông, hoàn toàn không phụ thuộc vào chỗ tính nhân quả nằm trong hay nằm ngoài chủ thể, một khi nó nằm trong chủ thể thì tính tất yếu của hành vi có thể được xác định bởi bản năng hay lý tính. Nếu tự do ý chí của con người chỉ là tự do tâm lý và tương đối, chứ không phải tự do "tiên nghiệm" và tuyệt đối thì, theo Cantơ, "về thực chất nó không có gì tốt hơn sự tự do thích nghi để quay cái xiên nướng thịt mà một lúc nào đó đã được khởi động và đang tự quay"[2]. Cantơ cho rằng, để "cứu vãn" tự do, tức là chỉ ra bằng cách nào đó có thể có tự do, chỉ có một con đường. Đó là sự tồn tại của sự vật theo thời gian, và do vậy, tính nhân quả theo quy luật của tính tất yếu tự nhiên chỉ nên coi là hiện tượng. Theo ông, chúng ta cần ghi nhận tự do cho chính thực thể đó, nhưng đó

(1) *I Cantơ*. Sdd., t.4, phần I, tr.423
(2) *I.Cantơ*. Sdd., t.4, phần I, tr.426.

không là phải là thực thể với tư cách "hiện tượng" mà với tư cách "vật tự nó".

Như vậy, để luận chứng cho khả năng xuất hiện tự do, Cantơ khẳng định, phải thừa nhận sự khác biệt giữa "hiện tượng" và "vật tự nó". Sự khác biệt này đã trở thành luận điểm trung tâm trong hệ thống triết học của ông và đã được ông trình bày trong "Phê phán lý tính thuần túy". Trong tác phẩm này, khi nói về antinômia của lý tính thuần túy, Cantơ đã đề cập đến vấn đề tự do và tất yếu. Sau đó, trong "Các cơ sở của siêu hình học về đạo đức" và "Phê phán lý tính thực tiễn", Cantơ tiếp tục trình bày vấn đề này một cách rõ ràng hơn song vẫn trên quan điểm thừa nhận sự khác biệt giữa "hiện tượng" và "vật tự nó". Trong "Phép biện chứng tiên nghiệm", khi phát triển luận điểm "nếu hiện tượng thực chất là vật tự nó, thì không thể cứu vãn nổi tự do"[1], Cantơ đã đi đến kết luận rằng: "Tự do có thể có quan hệ với một loại điều kiện hoàn toàn khác với tính tất yếu tự nhiên, và do vậy... cả cái này lẫn cái kia đều có thể tồn tại một cách độc lập và không cản trở lẫn nhau"[2].

Tuy nhiên cách đặt vấn đề xem xét tự do và tất yếu trong "Phê phán lý tính thuần túy", trong việc nghiên cứu khả năng nhận thức lý luận không hoàn toàn giống cách đặt vấn đề trong "Phê phán lý tính thực tiễn". Trong "Phê phán lý tính thuần túy", về thực chất, Cantơ chỉ giải quyết vấn đề liệu có tồn tại hay không antinômia giữa tự do và tất yếu trong cùng một hành vi, và ở đây, ông đã đưa ra câu trả lời phủ định: Không thể có antinômia giữa tự do và tất yếu, bởi tự do có thể có quan hệ tới một dạng điều kiện hoàn toàn khác so với tính tất yếu tự nhiên. Ở đây, khi khẳng định không thể có antinômia giữa tự do và tất yếu, Cantơ

---

(1) *I.Cantơ*. Sđd., t.3, tr.480

(2) *I.Cantơ*. Sđd., t.3, tr.482.

hoàn toàn không có ý định chứng minh cho tính hiện thực của tự do được hiểu theo nghĩa đó. Ông cho rằng sự chứng minh như vậy không bao giờ có, bởi từ kinh nghiệm không bao giờ có thể đưa ra được một kết luận theo phương diện nhận thức lý luận về một cái gì đó cần phải suy tư, giống như tự do, cái hoàn toàn không tuân theo các quy luật kinh nghiệm. Thậm chí, ông không có ý định chứng minh khả năng xuất hiện tự do, bởi từ những khái niệm "tiên nghiệm" được xem xét ở đây, theo ông, không thể nhận thức được khả năng của một cơ sở hiện thực và tính nhân quả hiện thực nào cả. Ông chỉ xem xét antinômia mà lý tính cùng các quy luật của nó sa vào đó khi đề cập đến quan niệm mang tính "tiên nghiệm" về tự do và tất yếu. Theo ông, vấn đề chỉ là ở chỗ tự do có thể được thực hiện hay không đối với hành vi mà xét theo bản chất của nó, có thể được xác định với tư cách cái tất yếu. Ông cho rằng một khi coi "hiện tượng" (về thực chất) không phải là "vật tự nó" mà chỉ là những quan niệm có liên quan với nhau theo các quy luật kinh nghiệm, thì bản thân các "hiện tượng" không còn có quan hệ với nhau nữa và tính nhân quả ở đây sẽ là tính nhân quả "đạt tới lý tính". Tính nhân quả đó không được thiết định bởi các "hiện tượng", mặc dù tác động của nó nằm ở lĩnh vực các "hiện tượng" và có thể được xác định bởi các "hiện tượng" khác. Tác động của nó diễn ra trong hàng loạt điều kiện kinh nghiệm, nhưng bản thân nó lại nằm ngoài kinh nghiệm. Bởi vậy, sự tác động trong mối quan hệ với nguyên nhân "đạt tới lý tính" của nó có thể được coi là sự tác động tự do. Song, dẫu có thế thì trong mối quan hệ với các "hiện tượng", tính nhân quả đó chỉ có thể phù hợp với tính tất yếu tự nhiên. Cùng một sự tác động của thực thể, tùy thuộc vào sự tác động đó có liên quan tới nguyên nhân "đạt tới lý tính" hay nguyên nhân "cảm tính" của nó, theo Cantơ, có thể diễn ra sự kết hợp không có một antinômia nào cả giữa tự do và tất yếu. Từ đó, Cantơ cho rằng antinômia giữa tự do và tất yếu chỉ là giả tạo, bề ngoài. Bởi tự do có thể có quan hệ với một dạng

điều kiện hoàn toàn khác so với tính tất yếu tự nhiên, do vậy mà quy luật tính tất yếu không có ảnh hưởng tới tự do: tự do và tính tất yếu tự nhiên có thể tồn tại một cách độc lập và không làm phương hại đến nhau.

Trong "Phê phán lý tính thực tiễn", Cantơ không đơn giản nhắc lại kết quả của việc giải quyết vấn đề tự do và tất yếu trong "Phê phán lý tính thuần túy". Trong "Phê phán lý tính thuần túy", Cantơ chứng minh rằng giữa tự do và tất yếu không tồn tại antinômia có tính lôgic. Tự do và tất yếu có thể được coi là những đặc trưng tương dung của chính một sự vật được xem xét về các phương diện khác nhau, như "vật tự nó" của thế giới "đạt tới lý tính" và "hiện tượng" của thế giới kinh nghiệm. "Phê phán lý tính thực tiễn" cũng như "Các cơ sở của siêu hình học về đạo đức" trước đó, còn đi xa hơn nhiều. Trong các tác phẩm này (đặc biệt là trong "Phê phán lý tính thực tiễn"), Cantơ không chỉ dừng lại ở việc chứng minh sự thống nhất giữa tự do và tất yếu mà còn, như ông nói: "Biến cái có thể này thành cái sẽ có, thành cái có khả năng trong hiện thực"! và "thông qua những bằng chứng chứng minh rằng một số hành vi luôn đòi hỏi phải có tính nhân quả như vậy (tính nhân quả trí tuệ), tính nhân quả không thể thiết định được về mặt cảm tính"[1].

Như vậy, trong hệ thống triết học của Cantơ, vấn đề tự do và tất yếu được giải quyết theo tinh thần của chủ nghĩa duy tâm "tiên nghiệm" trên cơ sở xem xét mối liên hệ sâu xa giữa lý luận nhận thức và đạo đức học, giữa học thuyết về lý tính "tư biện" và học thuyết về lý tính "thực tiễn". Đối với Cantơ tự do và tất yếu chỉ là một đòi hỏi của tinh thần, là một phạm trù "tiên nghiệm" của giác tính, rằng tính nhân quả với tư cách "tính tất yếu tự nhiên" chỉ thuộc về thế giới các "hiện tượng", còn tính nhân quả với tư cách tự do lại thuộc về thế giới các "vật tự nó". Trong quan niệm của ông, "chủ thể" đang tư duy, đang hành động đứng trên cả tự do lẫn tất yếu, bởi chính nó sáng tạo ra cái tự do và tất yếu đó.

---

(1) *I.Cantơ*. Sđd., t.4, phần I, tr. 435.

TƯ TƯỞNG ĐẠO ĐỨC TRONG NHỮNG TÁC PHẨM THỜI KỲ ĐẦU CỦA I. CANTƠ. MỐI QUAN HỆ ĐẠO ĐỨC-THẨM MỸ

NGUYỄN VĂN HUYÊN

Trong "Phê phán lý tính thuần túy", cái Tự do cùng với Linh hồn bất tử và sự tồn tại của Thượng Đế được Cantơ chuyển sang một lĩnh vực khác nằm ngoài sự nhận thức, tức nằm ngoài ranh giới của cả tình cảm lẫn lý trí.

Lý tính đạo đức, theo Cantơ là loại lý tính đặc biệt, lý tính của thực tiễn, của cái khát vọng không nhận thức được mà trong sự vươn tới khát vọng đó không hề có một quan hệ tình cảm nào. Chính điều đó đã làm nảy sinh những antinômia giữa cảm tính và lý tính đạo đức, giữa hạnh phúc và nghĩa vụ. Cho đến những năm 60 (thế kỷ XVIII), Cantơ mới đạt tới luận điểm này. Luận điểm đó thể hiện rõ trong các tác phẩm thời kỳ đầu của sự nghiệp triết học Cantơ: "Quan sát cái đẹp và cái cao cả bằng cảm giác" (1764) và "Những bài giảng về đạo đức học" (1764) v.v...

Trong các tác phẩm nêu trên, chúng ta thấy Cantơ không chỉ chịu ảnh hưởng của các nhà khai sáng Pháp mà cả các nhà đạo đức học và mỹ học Anh, đặc biệt là A.Seftxberi[1]. Nghiên cứu các vị tiền bối đó, Cantơ đặt ra cho mình nhiệm vụ là phải khám phá ra bí mật của động

---

(1) Tác phẩm *"Đại cương mỹ học phiếm thần luận - Platon"* của Seftxberi nêu lên rằng, tính thiện cảm vô tư với tư cách là một phạm trù mỹ học đóng vai trò quan trọng trong sự nhận thức bản chất xã hội của nghệ thuật và đạo đức cũng như quan hệ giữa chúng. Xem: Lịch sử đạo đức học giản lược. Matxcơva, 1987, tr.441.

lực nội tại trong hành vi đạo đức, đồng thời xây dựng mối liên hệ giữa tình cảm đạo đức và tình cảm thẩm mỹ trên cơ sở "tính cởi mở" hay có thể nói là "tình cảm loài". Theo Cantơ "Cả đạo đức, cả cái đẹp đều mang bản chất con người xã hội; tình cảm đạo đức là tình cảm mang tính nhân văn về cái đẹp, và chính là phẩm giá tự nhiên của con người"[1].

Trong "Những bài giảng về đạo đức học", cái tình cảm đó được Cantơ trình bày như một loại tình cảm đặc biệt, tình cảm mà tự bản thân nó không chỉ là sản phẩm của chính chủ thể sinh ra nó, mà còn được sinh ra do quan hệ với người khác. "Trong bản thân tôi có hay không những tình cảm vụ lợi hay vô tư mang lợi ích chung? Cantơ tự hỏi và trả lời: "Có! Hạnh phúc và bất hạnh đều là những cái trực tiếp tác động đến bản thân chúng ta. Trước một niềm hạnh phúc của người khác cũng làm cho bản thân chúng ta vui sướng.Tình cảm vụ lợi mang tính xã hội chung, đó là tình cảm lớn lao có thể sánh ngang tình cảm vô tư. Sự đồng cảm với người khác là tình cảm cao đẹp, trong những tình huống nhất định, nó cao đẹp hơn tình cảm vô tư. Không một ai xem thường nó và ai cũng muốn có nó, song ở mỗi người, cái tình cảm đó có được ở những mức độ khác nhau"[2]. Với tư cách một chủ thể có khả năng giúp đỡ người khác, anh ta có thể đem lại cái vô tư, cái phù hợp với sự hoàn thiện. Trong quan hệ tình cảm vô tư, hoàn thiện, chúng ta chỉ đóng vai trò là phương tiện chứ không phải là mục đích"[3]. "Chính từ tình cảm đặc biệt đó mà về sau, Cantơ phát triển vai trò điều chỉnh đạo đức của lý trí. Và trong quan niệm này, chúng ta thấy ở đó có những điểm phù hợp với yêu cầu phát

(1) *I.Cantơ*. Tác phẩm gồm 6 tập, t.2. Nxb Tư tưởng, Matxcova, tr. 138-139
(2) Lịch sử đạo đức học giản lược, tr.358.
(3) Sđd., tr.558.

triển nói chung - mỗi người đem lại cho người khác không chỉ là phương tiện, mà còn là mục đích. Ở đây, Cantơ phần nào hạn chế tính vụ lợi khi khẳng định rằng không phải người khác là phương tiện cho tôi, mà tôi là phương tiện cho người khác.

Trong "Những bài giảng đạo đức học", Cantơ đã bắt đầu phân biệt hành động và ý đồ, ở đó thể hiện mầm mống về sự khác nhau có tính nguyên tắc giữa tồn tại (thực tại) và nghĩa vụ. Ông viết: "Những hành vi tự do là những hành vi mang tính thiện thể hiện trước hết trong kết quả của chúng (tương ứng với từng mức độ) - đó là lợi ích có tính thực thể; thứ hai là thể hiện trong ý đồ của chúng (tương ứng với từng mức độ) - đó là lợi ích đạo đức. Những hành vi tự do mang tính đạo đức đều là những hành vi tốt đẹp được đánh giá không phải tương ứng với hành động mà tương ứng với ý đồ. Nói cách khác, cái đạo đức, là cái được tinh lọc hơn cái thực thể"[1]. Vì thế, Cantơ mới tách lĩnh vực đạo đức tự do ra khỏi lĩnh vực tự nhiên. Bởi lĩnh vực đạo đức không mang ý nghĩa là những hành động có tính nguyên nhân, cho nên đạo đức không phải là những hành động nói chung (vì hành động nói chung không thể có nếu không có nguyên nhân), mà là ý đồ, là động cơ, là nghĩa vụ. Đó là cái cơ sở để về sau Cantơ xác định nguyên tắc của cái tự do - sự lựa chọn tự do và hành động tự do không phụ thuộc vào yêu cầu của hiện thực được cảm nhận một cách cảm tính, hiện hữu.

Trong những bài giảng của Cantơ về đạo đức học cũng thể hiện rõ quan điểm về mối quan hệ giữa đạo đức và cái đẹp. Cantơ viết: "Niềm hạnh phúc theo sự toàn quyền lựa chọn của bản thân tôi (tình cảm tự đánh giá, giá trị riêng) chính là niềm hạnh phúc cao cả. Còn niềm hạnh phúc theo sự đồng cảm của tôi (tình cảm và lòng từ thiện)

---

(1) Sdd., tr.559.

là niềm hạnh phúc cao đẹp"[1] "Đạo đức nói chung, đó là những phẩm chất cao đẹp, đó là cái vốn có trực tiếp trong bản chất (thực thể), bởi vì bản chất có lẽ là cái tốt đẹp hơn cả"[2].

Đến đây chúng ta đã hiểu tại sao Cantơ đối lập tình cảm đạo đức với lý trí, khi ông nói đến những khả năng sai lầm có tính bộ phận của lý trí; còn tình cảm đạo đức thì chỉ sai lầm khi theo thói quen chúng ta đặt nó cao hơn tình cảm tự nhiên. Cái lý trí mà Cantơ nói tới ở đây là lý trí nhận thức. Đạo đức không phải là cái thuộc lĩnh vực nhận thức. Kết quả của nó cũng không thể trở thành cái khẳng định như là nhu cầu lý trí, song nó cũng không phải là tình cảm bình thường.

Như vậy là, Cantơ đã tìm ra lĩnh vực phù hợp, nơi đạo đức được sinh ra như thế nào. Điều thú vị là, nếu cái đạo đức trên chỗ dựa đầu tiên trong sự phát triển của Cantơ hầu như không tách rời cái thẩm mỹ, thì đối với tôn giáo, nó lại khác biệt về chất. Tất nhiên, Thượng đế là người đảm bảo cho sự trùng hợp giữa hạnh phúc và nghĩa vụ, (nói cách khác là sự trùng hợp trong toàn thế giới). Nhưng đối với Cantơ thì điều quan trọng là ở chỗ, tình cảm đạo đức là loại tình cảm tự trị, nó sinh ra không phải là từ niềm tin, mà là từ bản thân nó. Ngay từ những năm 60, Cantơ đã cho rằng, phải tin vào Thượng đế; tuy nhiên chứng minh sự tồn tại của Thượng đế là không thể được và cũng không cần thiết; những nguyên tắc lý thuyết và nguyên tắc tôn giáo là không phù hợp với những nguyên tắc đạo đức. Trong tác phẩm "Về sự chứng minh khả năng tồn tại của Thượng đế" (1763), Cantơ viết "Cần phải tin vào sự tồn tại của Thượng đế nhưng nói

(1) Sdd., tr.560
(2) Sdd., tr.560-561.

chung thì không thể chứng minh được sự tồn tại đó"[1].

Những tín điều tôn giáo ở Cantơ, như chúng ta thấy, đã bắt đầu mâu thuẫn với sự chứng minh về mặt lý thuyết; chúng cũng khác biệt với các nguyên tắc đạo đức. Sự khác nhau tương tự cũng thể hiện rõ trong sự luận giải của Cantơ về sự tự trị của đạo đức. Trong tác phẩm "Tôn giáo chỉ nằm trong giới hạn của lý tính", luận đề trên đã được ông làm rõ hơn.

Có thể tôn giáo và pháp luật đã gán thêm cho con người một tội lỗi bản nguyên, theo đó Cantơ tuyên bố rằng, con người về bản tính là ác; song nó có thể tự "tẩy rửa cái ác" của mình. Sự tẩy rửa có thể thực hiện được không phải là thông qua niềm tin vào Thượng đế, mà bằng giáo dục đạo đức. Ở đây, Cantơ là người lạc quan, tin vào sự chiến thắng yếu tố đạo đức bản nguyên ở con người. Bản thân đạo đức - cái độc lập với tôn giáo, - sẽ dẫn dắt con người đi trên con đường đạo đức. Nếu người ta nói với chúng ta: "Thượng đế muốn điều đó" - thì tôi có thể trả lời: "Tại sao tôi lại phải làm điều đó?"(2). Và Cantơ tin (khi khẳng định đạo đức độc lập với tôn giáo): lúc đó sự trả lời như vậy là có hại, và nói chung, bản thân nó là thiếu đạo đức, song nói chung, đó không phải là tội lỗi"[3].

Nếu người ta thực hiện một hành vi đạo đức nào đó mà xuất phát từ sự sợ cái chết, theo Cantơ, điều đó là thiếu đạo đức, bởi lúc đó anh ta phục tùng Thượng đế như một kẻ bạo chúa; và điều đó nói chung không phải là tội lỗi, mà là sự thiếu khôn ngoan"[4]. Không phải sự khôn ngoan vô tư, cũng không phải sự khôn ngoan thực tiễn là cội nguồn của đạo đức. Mệnh lệnh đạo đức (thời kỳ đầu, Cantơ gọi là yêu cầu đạo đức) được tự bản thân đạo đức đánh giá, cho nên nó là

---

(1) *I Cantơ.* Tác phẩm gồm 6 tập, t.1. Nxb Tư tưởng, Matxcơva, tr. 508.
(2), (3), (4) Lịch sử đạo đức học giản lược, tr. 563.

vô điều kiện: "Mục đích trong mệnh lệnh đạo đức, thực chất là không xác định; hành vi được xác định không phải là bằng mục đích, mà là sự vươn tới lựa chọn Tự do, mục đích cũng có thể là cái gì đó tùy ý. Như vậy, mệnh lệnh đạo đức điều khiển mục đích một cách tuyệt đối, nhưng không dựa vào mục đích"[1].

Vì vậy, đạo đức chứng minh cho giá trị tự thân tuyệt đối của con người. Giá trị tinh thần đó vượt ra ngoài ranh giới của quan hệ nhận thức, không nằm trong quyền hạn của lý trí lý thuyết[2].

Ta đã rõ, trong những năm thời kỳ đầu, Cantơ kết luận về sự không trùng hợp giữa đạo đức và hạnh phúc. Chỉ có một mối liên hệ giữa đạo đức và hạnh phúc đó là lợi ích chung; nhưng lợi ích chung đó chỉ là lý tưởng, "con người không thể thực hiện được lý tưởng đó", "nó được xây dựng trên niềm tin và sự chi viện của Thượng đế"[3]. Antinomia trong đạo đức học của Cantơ được sinh ra là như vậy.

Trong "Quan sát cái đẹp và cái cao cả bằng cảm giác" Cantơ phát triển những quan điểm cơ bản làm xuất phát điểm cho cấu trúc đạo đức học của ông; phạm trù cái cao cả được hiểu như một phạm trù đạo đức, và đồng thời có mối quan hệ khăng khít với sự cảm thụ thẩm mỹ về thế giới. Có lẽ khái niệm đó là dấu hiệu tượng trưng về sự đồng nhất giữa cái đạo đức và cái thẩm mỹ. Trong các tác phẩm về sau ta thấy, nhờ phạm trù cái cao cả mà bước chuyển từ cái thẩm mỹ sang cái đạo đức được thực hiện.

Trên thực tế, dường như "cái cao cả" là khái niệm chỉ riêng của

(1) Sdd., tr.569.

(2) Đây cũng là nguồn gốc của sự thống nhất giữa đạo đức và thẩm mỹ, vì nghệ thuật phát triển cá nhân con người không cần đến lợi ích nào cả; còn đạo đức thì sinh ra từ khát vọng tự do của một cá nhân như thế.

(3) Lịch sử đạo đức học giản lược, tr. 572

lĩnh vực thẩm mỹ. Trong "Phê phán năng lực phán đoán" sau này, Cantơ chứng minh rằng, sự chiêm ngưỡng cái tự nhiên như là cái vô cùng vô tận vượt qua sức lực của con người, nhưng nó không phải là một cái gì gây niềm khiếp sợ, làm cho con người chỉ thấy cái hùng vĩ của thiên nhiên, mà làm cho người đó thấy rằng, sức mạnh ở bản thân con người chính là cái làm nảy sinh ra tình cảm cao cả ở con người. Cho nên phải thừa nhận rằng, cái cao cả không còn chứa đựng một cái gì đó riêng tự nhiên, mà chỉ trong tâm hồn của chúng ta, bởi chúng ta có thể ý thức được ưu thế của chính chúng ta trước thiên nhiên bên ngoài chúng ta (vì nó tác động đến chúng ta) và cả cái thiên nhiên bên trong chúng ta[1]. Cái cao cả chân chính chỉ có thể được tìm thấy ở tâm hồn những ai thực hiện sự phán đoán, chứ không thể tìm thấy trong khách thể tự nhiên... Tâm hồn cảm nhận được mình trong sự phán đoán sảng khoái, khi nó đắm say trong sự trầm tư trước đối tượng cảm thụ (hùng vĩ), không cần phải tưởng tượng hình thức, lý trí lúc này cũng cuốn theo trạng thái đó, nó hoàn toàn không có tính mục đích nào, mà chỉ mở rộng sự tưởng tượng, toàn bộ óc tưởng tượng ngày càng không tương xứng với ý tưởng của lý trí nữa[2].

Cái thẩm mỹ trong trường hợp này không liên quan gì tới giác tính, mà với lý trí, với ý niệm của lý tính, (ở đó, như về sau Cantơ chứng minh là nó thống nhất một cách độc đáo các yếu tố lý thuyết và yếu tố thực tiễn), cái mà về thực chất, nó chỉ rõ tính vô hạn của chủ thể với tư cách là vật tự nó không thể nhận thức được. Chính vì thế, theo Cantơ, cái cao cả để ra khái niệm đạo đức (đánh giá), và cái

---

(1) *I.Cantơ* Tác phẩm gồm 6 tập, t.5, Nxb Tư tưởng, Mátxcơva, tr. 272-273.
(2) *I.Cantơ*, Sđd., tr. 263.

thẩm mỹ phải được xem như là biểu tượng của cái đạo đức[1]. Trên thực tế, nếu chúng ta, những con người đã được trang bị văn hóa, được mệnh danh là những con người mang phẩm chất cao thượng mà lại thiếu sự phát triển tư tưởng đạo đức thì cũng chỉ thể hiện là con người chưa được giáo dục. Nhưng nếu phán đoán về cái cao cả trong tự nhiên cũng đòi hỏi đến văn hóa (trong đó phán đoán cái đẹp là rất quan trọng) thì điều đó cũng chưa có nghĩa là phán đoán đó chỉ được sinh ra từ văn hóa và từ sự thâm nhập vào xã hội; cơ sở của phán đoán đó tồn tại trong bản chất con người, và chắc chắn cùng với giác tính đúng đắn, ở mỗi người có thể nảy sinh những mầm mống tình cảm, ý tưởng thực tiễn, tức là những tình cảm đạo đức[2].

Như vậy, tình cảm cao cả được phản ánh từ tình cảm đạo đức. Song cái chủ yếu nhất ở đây là gì? Trong sự thể hiện của Cantơ, cái cần quan tâm nhất không phải là quy tắc đạo đức, mà là tình cảm đạo đức với tư cách là tiền đề của quy tắc đạo đức. Và chính vì thế, những tình cảm cao cả mà những chuẩn mực đạo đức một lần nữa được con người quan tâm. Trong tình cảm cao cả, chủ thể như lắng sâu vào thế giới bên trong, tập trung chú ý đến nguồn kích thích tình cảm với tư cách là nguồn đạo đức của nội tâm. Như vậy, trong lĩnh vực cái cao cả bộc lộ khả năng làm phong phú những giá trị đạo đức mới; những cội nguồn của sự phát triển giác tính, của lý tính và của đạo đức thông qua sự phát triển vô tận của cá nhân. Ở đây cũng đụng chạm đến hai hình thái của cái bất tận: Con người đứng đối diện với tự nhiên vô tận không phải như là một chủ thể được lý thuyết hóa, đạo đức hóa, thẩm mỹ hóa, mà như là sự tồn tại toàn vẹn, bất tận.

Chúng ta đã thấy, tình cảm thẩm mỹ của cái cao cả dẫn con người

---

(1) *I.Cantơ*. Sdd., tr.273-274.
(2) *I.Cantơ*. Sdd., tr.273-274.

đến sự nhận thức tính cao cả như thế nào, ở đó cái quyết định là tình cảm chứ không phải là quy tắc; sự giải thích đạo đức vừa về lý tính, vừa về tình cảm (dù là tình cảm đặc biệt).

Nhưng nếu trong những tác phẩm thời kỳ đầu, tình cảm đạo đức được xem như mức độ chưa chín muồi của quy tắc đạo đức, như là sự tiếp cận tới đạo đức chân chính trong hình ảnh mệnh lệnh tuyệt đối thì trong những tác phẩm về sau, tình cảm đó không chỉ đoán định quy tắc mà là cội nguồn của toàn bộ nội dung đạo đức. Vậy là, ngay cả ở giai đoạn chín muồi của Cantơ cũng thể hiện sự giao động giữa đạo đức với tư cách là tình cảm và đạo đức với tư cách lý trí, (cần nhớ rằng, tình cảm đạo đức ở Cantơ là tình cảm đặc biệt, cũng như lý trí là lý trí đặc biệt) - không phải là tình cảm vì mình, tự yêu mình, mà là tình cảm loài.

Khi khẳng định lý tính đạo đức, từ những năm 60 Cantơ đã dùng thuật ngữ "nguyên tắc" giống như "mệnh lệnh" :Chỉ có những nguyên tắc mới có thể bảo đảm được danh nghĩa từ thiện chân chính. Sự phân tích những nguyên tắc cho phép xác định đúng đắn nội dung chân chính của tình cảm đạo đức. Vấn đề là ở chỗ, theo Cantơ, có rất nhiều tình cảm đạo đức cao, có thể gọi được là cao thượng, dù trong nghĩa rộng chúng vẫn chưa hoàn toàn có nghĩa từ thiện chân chính. Thí dụ, lòng trắc ẩn hay thiện cảm trong cái đẹp cũng luôn tồn tại dưới các mức độ khác nhau. Tự bản thân chúng là đẹp, nhưng trong những quan hệ khác nhau, chúng mang những ý nghĩa khác nhau. Không thể có tình hình là một người nào đó bất kỳ lúc nào và ở đâu với ai cũng vui vẻ, cũng nhã nhặn! Nói cách khác, người từ thiện cũng không thể đồng cảm không có giới hạn với mọi hoàn cảnh, mọi người. Vì thế theo Cantơ, lòng từ thiện chân chính chỉ được dựa trên những nguyên tắc. Những nguyên tắc chung (phổ quát) mà Cantơ gọi là tình cảm

cao đẹp và phẩm giá tự nhiên mang tính loài người - đó là lòng tự thiện chân chính; trong khi đó, lòng trắc ẩn, tính thần giúp đỡ mọi người chỉ là tên gọi của sự thích nghi.

Vậy là nẩy sinh antinômi giữa tình cảm và lý trí, giữa hạnh phúc và nghĩa vụ, (dù có thể ở chỗ nào đó chúng điều hòa lẫn nhau). Mâu thuẫn có tính nguyên tắc giữa cái tình cảm và mệnh lệnh đạo đức trong đạo đức học của Cantơ chủ yếu là ở chỗ, ông hướng đạo đức học nghiêng về pháp luật tư sản.

Mặc dù mối liên hệ giữa đạo đức và thẩm mỹ là chặt chẽ hơn so với tôn giáo, song quan hệ giữa đạo đức học của Cantơ với pháp luật là chặt chẽ hơn cả, mà kết quả cuối cùng là ông đã đặt nó lên trên tất cả các loại tình cảm khác.

Nghĩa vụ của mỗi người là phải lựa chọn những gì không phải vì lợi ích gần gũi của mình, theo Cantơ, đó là bằng chứng của đạo đức chân chính. Trong thực tế, đó là chủ nghĩa nhân đạo trừu tượng. Không phải lúc nào cái chính nghĩa đó cũng phù hợp với hiện thực, tức là không phải lúc nào "tình yêu đối với người xa lạ hơn" cũng là đạo đức hơn "tình yêu đối với người gần gũi hơn". Tính hình thức đó không thể hiện hết những xung đột bi kịch trong cuộc sống mà chỉ được biện hộ trong một thứ pháp luật hình thức: pháp luật là pháp luật.

Ở đây Cantơ bộc lộ cả những mặt mạnh và mặt yếu của đạo đức học tư sản. Một mặt chủ nghĩa hình thức bảo đảm cho quan hệ ngang nhau; mặt khác, vì quan hệ đó là hình thức, nên nó không có tác dụng đối với mọi cá nhân, phiến diện.

Cantơ đúng ở chỗ, mệnh lệnh tuyệt đối đòi hỏi phải giúp đỡ những người cần giúp đỡ, nhưng điều đó hoàn toàn không có nghĩa buộc phải yêu mến họ. Ông viết: "Hoàn toàn vô lý nếu nói: anh phải yêu mến người khác. Vì vậy, anh hoàn toàn có cơ sở để yêu mến những

người gần gũi anh, kể cả đối với kẻ thù của anh!"[1] Thực tế, tình cảm về nghĩa vụ dường như loại trừ tình cảm về tình yêu; vì tình yêu theo nghĩa vụ là không bao giờ có.

Nhưng Cantơ không đúng khi cho rằng, những tình cảm đó không bao giờ có thể phù hợp nhau, vì tình yêu chân chính phải là tình yêu đối với tất cả mọi người; trong khi đó lòng trắc ẩn cũng như lòng thương hại lại phù hợp với nghĩa vụ, (có khi thay thế cả nghĩa vụ). Toàn bộ vấn đề là ở chỗ, tình cảm cụ thể, (đúng hơn là mệnh lệnh) của chính nghĩa (tư sản) được Cantơ đồng nhất với tính nhân đạo và chính nghĩa. Tự do mà giai cấp tư sản nắm được thực tế trở thành tự do nói chung, bảo đảm cho luật pháp của những cá nhân có chủ quyền.

Cống hiến của Cantơ ở đây là to lớn. Vì trong giai đoạn hình thành ý thức pháp luật tư sản, việc đòi hỏi phải giữ đúng những mệnh lệnh đạo đức là bước tiến quan trọng so với thiết chế đạo đức đẳng cấp - phong kiến. "Những người hành động theo nguyên tắc... Cantơ vạch rõ - tuy chưa nhiều, nhưng như vậy là tốt, bởi vì như thế người ta sẽ biết được rằng, thông qua nguyên tắc mà nhận ra những sai lầm, tai hại, con người hành động là do những yếu tố tốt đẹp kích thích đó là hành động đẹp". Nhưng những kích thích đó là những cái gần bản năng hơn, không nên đánh giá nó quá cao, tất nhiên là cần khích lệ, vì thường thì người ta yêu chính mình nhiều hơn[2].

Về sau, Cantơ tiếp tục nghiên cứu ảnh hưởng của tính tình và giới tính đối với sự hình thành tình cảm đạo đức và nêu lên quan điểm đối lập với quan điểm của Rutxô: "Phương pháp của Rutxô là phương pháp tổng hợp và xuất phát từ con người - tự nhiên; phương pháp của tôi là phương pháp phân tích - phê phán xuất phát từ con người đã

(1) *I.Cantơ* Sđd., t.2, tr.150.
(2) *I Cantơ*. Sđd., tr.150.

được văn minh hóa"[1].

Theo Cantơ, không phải là tình cảm, không phải là tự nhiên, mà cuối cùng là lý trí - cái lý trí đặc biệt không thể nhận thức được chính cái quy định hành vi đạo đức con người. Cội nguồn của những hành vi đạo đức đó chính là Tự do với tư cách là một trong những khía cạnh của lý trí đạo đức.

Tự do, sự tồn tại của Thượng đế và Linh hồn bất tử chính là ba thành tố của đạo đức, những cái mà trong "Phê phán lý tính thuần túy" chúng trở thành những giới hạn hạn chế tri thức mà trước hết là Tự do.

Sự lệ thuộc của con người vào tự nhiên, Cantơ viết, luôn luôn không phải là quan hệ lỏng lẻo, mà là quan hệ tất yếu. "Sự phụ thuộc của ý chí một người này vào ý chí một người khác, đó là điều trái với tự nhiên, điều hết sức khủng khiếp. Đối với một người tự do thì không có gì bất hạnh hơn là bị lệ thuộc vào những thực thể khác, nó bắt anh ta từ bỏ ý chí của mình"[2]. ý chí của mỗi người là sản phẩm của khát vọng, của thiên hướng riêng và đồng nghĩa với hạnh phúc. "Sự lệ thuộc vào một thực thể khác không chỉ là điều tồi tệ mà quan trọng hơn, nó chứng tỏ sự phi pháp"[3]. "Con vật chịu sự khống chế của con người, nó cảm thấy khổ ải, nhưng theo Cantơ, sự khổ ải đó không thường xuyên. Con người bị nô lệ thì không còn là con người nữa, nó bị tước mất danh nghĩa con người, nó trở thành thuộc tính của cái khác"[4].

Ngay từ thời kỳ tiền phê phán, Cantơ đã coi Tự do như một đặc tính đặc trưng trong sự tồn tại của con người, đó là cái nâng cao con người. Tự do không phải là lĩnh vực tình cảm bên ngoài mà là cái chất bên trong, có thể gọi nó là phẩm giá con người và là sự tự trị của chính con người, nó thuộc một loại lý tính đặc biệt.

(1) *I.Cantơ*. Sđd., tr.192.
(2) *I.Cantơ*. Sđd., tr.218.
(3) *I.Cantơ*. Sđd., tr.219.
(4) *I.Cantơ*. Sđd., tr.220.

VẤN ĐỀ ĐẠO ĐỨC VÀ NIỀM TIN TÔN GIÁO TRONG "TRIẾT HỌC PHÊ PHÁN" CỦA I.CANTƠ

ĐẶNG HỮU TOÀN

Vào năm 1794, vua Phổ-Phriđơrich Vinhem II đã ban hành một chỉ thị đặc biệt cấm lưu hành tác phẩm "Tôn giáo chỉ tồn tại trong khuôn khổ của lý tính" của nhà tư tưởng vĩ đại nhất nước Đức lúc bấy giờ - I.Cantơ.

"Tôn giáo chỉ tồn tại trong khuôn khổ của lý tính" là tác phẩm lớn cuối cùng, là sự kết thúc 20 năm tiến hành một sự nghiệp mà không một nhà triết học nào trước đó có được - sự nghiệp "phê phán lý tính" của I.Cantơ. Tư tưởng chủ đạo, nội dung cơ bản của tác phẩm đó được thể hiện ở khát vọng lớn lao của I.Cantơ - khát vọng hạn chế khả năng của nhận thức lý luận mang tính khách quan để bảo vệ cho quyền lực tối cao của niềm tin và sự nhận thức duy lý - trực giác về Thượng đế. Trong lời tựa viết cho lần xuất bản thứ hai tác phẩm "Phê phán lý tính thuần túy", khi nói về nội dung của tác phẩm lớn cuối cùng trong sự nghiệp sáng tạo của mình, chính I.Cantơ đã thừa nhận: "Tôi đã buộc phải hạn chế (anfheben - lột bỏ, xóa bỏ) *tri thức* để giải phóng và tạo chỗ đứng cho *niềm tin*"[1].

Lời thừa nhận đầy gợi cảm và cô đọng đó không hoàn toàn chuẩn xác, chưa đủ lột tả thế giới quan và quan niệm của I.Cantơ về niềm tin. Khi tiến hành "phê phán lý tính", I.Cantơ đã không đề cập tới và một cách tương ứng, đã không "xóa bỏ" bất kỳ một thành tựu thực sự

(1) *I.Cantơ*. Tác phẩm gồm 6 tập, t.3. Nxb Tư tưởng, Matxcova, 1964, tr.95.

nào của tri thức khoa học đương thời. Bất kỳ ai đã từng đọc các tác phẩm của I.Cantơ đều dễ dàng nhận thấy rằng đối với những thành tựu đó, ông thể hiện hoàn toàn không phải với tư cách là kẻ buộc tội, mà ngược lại, với tư cách là người bảo vệ, người biết phân biệt và bảo vệ một cách đáng thuyết phục chính những cái có giá trị lý luận vĩnh hằng. Sự "phê phán" của I.Cantơ không hẳn chĩa vào "lý tính" như nó đang được thực hiện trong nghiên cứu khoa học, mà chủ yếu là chĩa vào "những thiên kiến của chủ nghĩa duy lý", vào "sự tự nghi ngờ, tự lôi cuốn mình của lý tính".

I.Cantơ đã phê phán, đả phá quan niệm mang tính tư tưởng hệ về khoa học xuất hiện ở thế kỷ XVII - XVIII, quan niệm mà sau này được phổ biến rộng rãi nhưng không phải ở thời đại của I.Cantơ, mà ở thời đại chúng ta. Ông kiên quyết chống lại niềm tin cho rằng bất kỳ vấn đề nào xuất hiện trong bối cảnh đời sống cá nhân của con người đều phải được giải quyết bằng những phương tiện lý luận - khoa học.

"Triết học phê phán" của I.Cantơ càng phát triển sâu hơn thì chúng ta càng thấy rõ hơn nó đã chĩa mũi nhọn chống lại khát vọng đưa vào khoa học những ý đồ nhận thức luận đã hình thành trong thời kỳ thống trị tuyệt đối của tôn giáo. I.Cantơ đã đưa ra một "mệnh lệnh triết học" cấm mọi mưu toan sử dụng các thành tựu khoa học để đáp ứng các nhu cầu tinh thần mà hàng thế kỷ đã bắt con người phải tìm kiếm chỗ dựa ở tri thức ma thuật, mang tính chất tiên tri và linh cảm. Để cản trở sự đáp ứng các nhu cầu đó, I.Cantơ đã xây dựng *thuyết bất khả tri* - học thuyết về tính không thể nhận thức được thế giới các "vật tự nó" nằm "ngoài khuôn khổ của kinh nghiệm có thể có đối với mọi người". Ở đây, cần lưu ý rằng, càng phát triển hơn nữa thuyết bất khả tri đó, I.Cantơ càng bộc lộ rõ hơn khuynh hướng *chống chủ*

nghĩa phi lý của mình, càng phê phán một cách gay gắt hơn nữa mưu toan dựa vào khoa học (bằng con đường trực giác thần thoại, linh cảm), vào tri thức về cái không thể biết. "Triết học phê phán" của I.Cantơ cố thuyết phục con người tin rằng đối với các vấn đề mà lý luận khoa học có quyền né tránh, thì nói chung không thể đưa ra lời lý giải xứng đáng với tên gọi "các chân lý đã được chứng minh" và cố gieo vào đời sống con người chính cái niềm tin mà tri thức đem lại.

Trái với hy vọng của các nhà thần học Đức đương thời, - những người hi vọng rằng trong các "triết học phê phán", I.Cantơ sẽ chỉ ra các chân lý hiển nhiên, mang tính chất linh cảm, - trong tác phẩm "phê phán" thứ hai của mình - "Phê phán lý tính thực tiễn" - I.Cantơ lại đặt lên hàng đầu *tính xác thực hiển nhiên của ý thức đạo đức*. Ở đây, ý thức đạo đức được I.Cantơ gắn cho sứ mệnh vinh quang - giải phóng niềm tin tôn giáo. Với tác phẩm này, người đọc có thể tin rằng nhà bất khả tri I.Cantơ không hoàn toàn giống như Đ.Hium, rằng bản thân tính bất khả tri của tồn tại chỉ hiện diện đối với ông trong khuôn khổ của tri thức bất biến về cái thiện và cái ác, về cái đạo đức mà mọi người bắt buộc phải tuân theo, về cái đạo đức không thể có. I.Cantơ đặt câu hỏi: lẽ nào lại cần phải có niềm tin ở chính nơi đã vốn có niềm tin, và lẽ nào nhu cầu về niềm tin lại có thể được đáp ứng bởi thế giới quan tôn giáo hiện tồn, hiện hữu trong lịch sử? Để trả lời cho những câu hỏi này, I.Cantơ đã trình bày theo một cách hoàn toàn mới nhiệm vụ luận chứng về phương diện triết học cho tôn giáo - đặt tôn giáo trước tòa án của ý thức đạo đức.

Bản thân lôgic nghiệt ngã của vấn đề đã biến "phê phán lý tính" của I. Cantơ thành sự phân tích đạo đức về thế giới quan tôn giáo hiện tồn và buộc ông phải tiến hành công việc mà lúc đầu ông chưa ý

thức được sự cần thiết vốn có của nó. Không phải tôn giáo "tồn tại ngoài khuôn khổ của lý tính", mà "tôn giáo chỉ tồn tại trong khuôn khổ của lý tính" - đó là vấn đề mà I.Cantơ đạt ra cho "phê phán lý tính" của mình.

Điều cần lưu ý là chính trong quá trình phân tích thế giới quan tôn giáo, "triết học phê phán" của I.Cantơ đã buộc phải đưa ra những lời phán quyết về hi vọng tìm kiếm các chân lý hiển nhiên của các nhà thần học Đức đương thời. Các nhà thần học Đức đã hi vọng rằng bên ngoài "thế giới kinh nghiệm" không xác định và mâu thuẫn luôn có vấn đề không thể bác bỏ được, vấn đề mà khoa học bị giới hạn ở đó - niềm tin tôn giáo. Trái với hy vọng đó, trong "Phê phán lý tính thực tiễn", I.Cantơ đã phát hiện ra rằng bức tranh tôn giáo về thế giới là một mớ lộn xộn đầy những mâu thuẫn và lắt léo. Hơn nữa, những mâu thuẫn và lắt léo đó, theo ông, luôn làm cho điều quan trọng nhất - "lối tư duy có đạo đức" - trở nên quá mức đối với mọi tín đồ. Với "Phê phán lý tính thực tiễn", người ta đã hi vọng có được thứ triết học mà ở đó, có "sự biện hộ cho niềm tin tôn giáo một cách không cần phải rào đón", song họ lại chỉ nhận được ở đó, thứ triết học mà một cách khách quan, đã thể hiện ra là kẻ thù đạo đức lâu đời, khó có thể "đánh gục" của chủ nghĩa tín ngưỡng.

Có thể nói rằng trong học thuyết của I.Cantơ không có chỗ đứng cho thứ niềm tin có thể thay thế được tri thức, có thể bổ sung cho tính chưa đầy đủ và chưa hoàn hảo của nó. "Triết học phê phán" của I.Cantơ bác bỏ mọi loại niềm tin nẩy sinh ra từ nhu cầu khắc phục tính không xác định của thế giới xung quanh và loại trừ cảm giác về tính không được đảm bảo của sự sống con người. Chính vì lẽ đó mà "triết học phê phán" của I.Cantơ nói chung, tác phẩm "Tôn giáo chỉ tồn tại trong khuôn khổ của lý tính" của ông nói riêng - một cách có

ý thức hay không có ý thức - đã đứng ở phía bên kia trận tuyến với thần học (đương thời với I.Cantơ cũng như sau này), với các hình thức tôn giáo dựa trên niềm tin mù quáng.

I.Cantơ đã luận chứng cho một sự thật: niềm tin tôn giáo mà trong đại đa số trường hợp đã tự thể hiện trong lịch sử - trong các cuộc vận động tôn giáo (truyền giáo) - thành sự phục tùng một cách mù quáng các bậc tiên tri, các đấng siêu phàm là biến thể phi lý chủ nghĩa của sự toan tính. Chủ nghĩa tín ngưỡng đó là sự toan tính đến dại dột, còn niềm tin vốn có của tín đồ, qua mọi kiểm nghiệm, bao giờ cũng chỉ là thứ niềm tin yếu đuối vào sự linh cảm (thứ niềm tin tin rằng có ai đó và ở đâu đó đang hay đã có một lý tính vượt ra ngoài những khả năng hiện thực của lý tính).

Khi phê phán thứ niềm tin tôn giáo đó, I.Cantơ vẫn giữ lại phạm trù "niềm tin" trong học thuyết của mình và đã đưa ra một quan niệm triết học, mới về nó, quan niệm khác với các quan niệm đã có trong thần học và trong tâm lý học truyền thống.

I.Cantơ đặt ra cho "triết học phê phán" của mình mục đích tối cao là xác định bản chất con người trong mối quan hệ "con người - tự nhiên", đem lại cho con người một cách nhìn nhận mới về thế giới, về chính bản thân mình, đưa con người tới tự do và hạnh phúc. Và để đạt được mục đích này, theo ông, nó cần phải lý giải các vấn đề: "Tôi có thể biết được cái gì? Tôi cần phải làm gì? Tôi có thể hi vọng cái gì?"[1].

Khi lý giải vấn đề "Tôi có thể hi vọng cái gì?", I.Cantơ đã đưa ra quan niệm của mình về niềm tin. Ông cho rằng hi vọng khác với niềm tin ở chỗ, hi vọng không bao giờ là sự khích lệ tự nó, tồn tại trước hành động và qui định mọi sự lựa chọn. Ở đâu mà hi vọng trơ

---

(1) *I.Cantơ*. Sđd., tr.661.

thành nguồn gốc của các giải pháp thực tiễn, thì ở đó bao giờ nó cũng hoặc là *niềm hy vọng* hoặc là *niềm tin mù quáng* thay thế "một cách lén lút" cho tri thức mà về thực chất là cái có khả năng. Hy vọng là "cái có thể tha thứ được", vì đó là nguồn an ủi, nhưng với tư cách là sức mạnh khích lệ con người, nó luôn đòi hỏi phải có sự phê phán và thái độ thận trọng nhất đối với chính nó.

Nên lưu ý rằng khi đặt ra những vấn đề cần giải quyết - những vấn đề mà nhờ đó triết học I.Cantơ khác với triết học truyền thống - I.Cantơ cho rằng con người không có quyền đặt ra vấn đề "Tôi cần phải làm gì?" khi chưa tìm ra câu trả lời xác đáng cho vấn đề "Tôi có thể biết được cái gì?". Bởi lẽ, một khi đã không hiểu được giới hạn của tri thức đích thực, thì con người không bao giờ đánh giá được ý nghĩa độc lập, chân chính của bổn phận và của sự lựa chọn đạo đức tuyệt đối. Con người sẽ mắc sai lầm còn nghiêm trọng hơn nữa, nếu nó biến câu trả lời cho vấn đề "Tôi có thể hy vọng cái gì?" thành điều kiện để giải quyết vấn đề "Tôi cần phải làm gì?", tức là khi biến niềm tin thành tiền đề cho bổn phận.

Đó là điểm mấu chốt mà I.Cantơ đã dựa vào đó khi đưa ra quan niệm triết học của mình về niềm tin. Đối tượng của niềm tin (dù đó là Thượng đế hay mục đích của lịch sử), theo ông, không thể là đối tượng của sự toan tính, không thể là một định hướng nào đó mà mỗi cá nhân có thể kiểm soát được hành động của mình. Trong hành động thực tiễn, con người phải trông cậy hoàn toàn vào ý thức hiện hữu trong bản thân mình về "qui luật đạo đức". *Niềm tin* với tư cách là *điều kiện* cho con người lựa chọn hành động thực tiễn sẽ làm băng hoại "tính trong sạch" của động cơ đạo đức. I.Cantơ cho rằng nếu niềm tin có quyền tồn tại, thì nó chỉ tồn tại với tư cách là cái an ủi cho con người trước nỗi lo sợ và sự mạo hiểm của mình.

Theo I.Cantơ, nhu cầu về *niềm tin đích thực* xuất hiện không phải vào thời điểm lựa chọn, mà là sau khi sự lựa chọn đã được tiến hành và đã xuất hiện vấn đề có hay không có cơ hội thắng lợi trong cách ứng xử tối đa mà người ta phải tuân thủ một cách vô điều kiện. Bản thân I.Cantơ cũng cảm thấy rằng trên thực tế, sự phân biệt đó khó có thể thực hiện được đối với người đang tin. Và do không thể tránh khỏi cảm giác về sức mạnh vạn năng của Thượng đế, nên niềm tin của con người vào sự tồn tại của Thượng đế và sự bất tử của Thượng đế nhanh chóng vượt ra khỏi cái khuôn khổ mà "triết học phân tích" muốn đưa nó vào. Thay cho sự tự an ủi bởi niềm tin đó (sử dụng nó chỉ như hy vọng), một cách vô ý thức và thường xuyên, con người đã biến nó thành sự luận chứng trực tiếp cho các quyết định của mình. Họ bắt đầu cảm nhận thấy mình là" chiến binh của đội quân thần thánh" mà thắng lợi mang tính toàn cầu của nó được bảo đảm bởi lời tiên tri và tự biến mình thành tín đồ tin tưởng một cách mù quáng vào kết cục tất yếu, tốt đẹp của cuộc đấu tranh vì cái thiện chống lại các ác, v.v.

Không phải ngẫu nhiên, sự đánh giá những hy vọng tôn giáo của người sùng đạo ở I.Cantơ là thiếu quả quyết, thậm chí là mập mờ, khó xác định. I. Cantơ coi những hy vọng tôn giáo đó là sự bất buộc hay những "cái có thể tha thứ được" đối với con người đạo đức - con người nhận thấy ở những hy vọng tôn giáo đó nguồn gốc của tính kiên định đạo đức hay cái "giá đỡ mà nó cần dựa vào đó do sự yếu đuối bẩm sinh" của mình. Điều đó cho thấy ở đây, I.Cantơ cũng thể hiện "tính nước đôi" trong quan niệm của mình như V. I.Lênin nhận xét, song ông đã kiên quyết bác bỏ tính phát sinh của niềm tin tôn giáo đối với quyết định luận đạo đức.

Thật vậy, trong "Những ảo giác của giáo sĩ cần được làm sáng tỏ

qua những ảo giác của nhà siêu hình học", I.Cantơ cho rằng "sẽ là hợp lý hơn với bản chất con người và sự trong sạch của đạo đức nếu luận chứng cho hy vọng vào thế giới tương lai dựa trên cảm giác của tâm hồn thanh tao, chứ không phải là luận chứng cho lối ứng xử tốt đẹp dựa trên hy vọng vào cuộc sống tương lai"[1]. Còn trong "Tôn giáo chỉ tồn tại trong khuôn khổ của lý tính", thì tư tưởng đó được I.Cantơ khái quát thành một công thức ngắn gọn: "Tôn giáo dựa trên đạo đức, chứ không phải đạo đức dựa trên tôn giáo"[2]. Ở đây, đạo đức theo tuyên bố của bản thân I.Cantơ, không đòi hỏi phải có sự luận chứng theo lối tôn giáo. Với tư cách là một nhà tư tưởng tôn giáo, I. Cantơ đã tỏ thái độ không khoan dung đối với chủ nghĩa vô thần, song ông cũng chính là một trong những người phê phán và bác bỏ thế giới quan tôn giáo. I.Cantơ bác bỏ tôn giáo không phải với tư cách là kẻ thù, mà là người bảo vệ nghiêm túc và thành tâm, người đề ra cho ý thức tôn giáo các yêu cầu đạo đức vượt quá sự đòi hỏi của nó. I.Cantơ cũng là người nhiệt thành ủng hộ Thượng đế mà niềm tin vào đó không hạn chế sự tự do của con người và không tước đoạt của con người phẩm hạnh đạo đức. Thực chất trong quan niệm triết học về tôn giáo của I.Cantơ là ở chỗ, ông đã khẳng định tính độc lập của đạo đức con người và cho rằng chỉ riêng nó là thích hợp với Thượng đế (Thượng đế đích thực). Thượng đế xa lạ với bất kỳ biểu hiện nào của sự bạc nhược, sự nhẫn nhục và xu nịnh. Chỉ có những người không sợ hãi Thượng đế và trước Thượng đế không bao giờ hạ thấp phẩm giá của mình, không để cho Thượng đế quyết định những hành vi đạo đức của mình mới là những người thực sự tin vào Thượng đế.

(1) *I.Cantơ*. Sđd., t.2, tr.354.
(2) *I.Cantơ*. Tôn giáo chỉ tồn tại trong khuôn khổ của lý tính. Xanh Petecbua, 1908, tr.6.

Dù muốn hay không muốn, tư tưởng đó của I.Cantơ đã bác bỏ tôn giáo hiện tồn. Nó đặt ra một cách nghiêm túc trước mọi tín đồ tôn giáo một câu hỏi mang tính phê phán: "Thực ra, tôi phải cầu cứu ai khi mà bản thân tôi luôn lo sợ, dao động, tìm kiếm sự chỉ dẫn, cầu xin, xu nịnh, toan tính?". Hàng triệu người đã và đang cầu xin như vậy, song phải chăng sự cầu xin đó chỉ là tiếng gào thét của sự bất lực?. Nếu Thượng đế (Thượng đế đích thực) tỏ ra xa lạ với sự yếu đuối về tinh thần, với sự bạc nhược và nhẫn nhục (trạng thái mà con người thường có khi hy vọng rằng họ đang tiếp xúc với Thượng đế) thì phải chăng tất cả những cái đó là "đấng quân vương của sự tối tăm"? Hay phải chăng các đền thờ mà ở đó, con người hiện diện với nỗi sợ hãi, xấu hổ, cầu xin vô vọng chỉ là nơi trú ngụ của quỉ dữ? Bản thân I. Cantơ đã không đưa ra các phương án đối lập nhau một cách gay gắt như vậy. Tuy nhiên, ông đã coi mọi hình thức hiện có của tôn giáo (kể cả Thiên chúa giáo với tư cách là một loại tín ngưỡng) đều là sự tôn thờ thần tượng và ở chừng mực mà chúng cho phép con người có sự nhẫn nhục và xu nịnh, có quan niệm về sự khoan dung, ơn huệ của Thượng đế, có sự giả dối mang tính an ủi, có niềm tin vào phép mầu nhiệm và biết hy sinh vì Thượng đế. I.Cantơ khẳng định ông chỉ chấp nhận một luận điểm mà không cần tới một sự chứng minh nào cả. Đó là luận điểm cho rằng: "*Ngoài lối sống tốt đẹp, tất cả những gì mà con người giả định phải làm để làm vừa lòng Thượng đế chỉ là ảo tưởng tôn giáo, là sự phụng sự Thượng đế một cách giả dối*... Nếu con người tránh xa yêu cầu tối đa đó, thì sự phụng sự Thượng đế một cách giả dối sẽ không còn có một giới hạn nào nữa"[1]. Nguồn gốc của sự phụng sự giả dối đó, - sự phụng sự mà bản thân Thượng

(1) *I.Cantơ*. Sđd., tr.179, 181.

đế với đầy đủ thẩm quyền có thể đánh giá là tội lỗi hay thậm chí là sự lăng nhục vô hình đối với mình, - được I.Cantơ coi là "sự tôn trọng" bắt nguồn từ sự tôn thờ thần tượng ở thời kỳ nguyên thủy - tôn thờ "một thực thể vô hình toàn năng, một thực thể buộc phải gây nên ở con người bất lực một nỗi lo sợ tự nhiên, - nỗi lo sợ xuất hiện từ ý thức về sự bất lực của chính mình"[1]. Và I.Cantơ cho đó là nguyên nhân dẫn đến những biến thể khác nhau của niềm tin tôn giáo.

Có thể nói, với quan niệm đó, I.Cantơ đã làm cho tôn giáo và thần học buộc phải đụng độ với những mâu thuẫn nội tại, sâu sắc nhất của ý thức tôn giáo. Với một sự phê phán nghiêm túc và suy nghĩ sâu sắc, I.Cantơ đã đặt tôn giáo, thần học và cả bản thân ông trước những trở ngại không thể giải quyết được. Song "mệnh lệnh đạo đức tuyệt đối" của ông đã giáng cho thế giới quan tôn giáo một cú đòn có thể nói là choáng vằng.

Ở trên, chúng ta đã nhận xét rằng trong học thuyết của I.Cantơ, "niềm tin" được hiểu theo nghĩa triết học khác với niềm tin thông thường, niềm tin dựa trên sự linh cảm về sự tồn tại của Thượng đế, giống như hy vọng khác với hoài bão và niềm tin mù quáng. Nhưng, Thượng đế - đối tượng hoàn toàn không thích hợp đối với hy vọng - cho dù có được mô tả như thế nào đi chăng nữa trong các hệ thống tôn giáo và thần học khác nhau, thì theo I. Cantơ, Thượng đế đó bao giờ cũng có một quyền lực đối với tương lai đến mức không được phép đơn giản hy vọng vào Thượng đế. Thượng đế phán định phải hy vọng, phải "giao ước" thận trọng với số phận, phải có lòng vị tha mà trong bầu không khí đó, đạo đức đích thực không thể tồn tại, phát triển.

I.Cantơ coi "sự vô tư" là đặc điểm quan trọng nhất của hành động

(1) *I.Cantơ*. Sdd., tr.185.

có đạo đức. Nhưng, để "sự vô tư" đó xuất hiện trên trần gian, thì ở đâu đó trong lịch sử cần phải xuất hiện bối cảnh mà con người từ bỏ mọi thói ích kỷ, mọi sự toan tính cho lợi ích cá nhân và "biến phúc lợi cao nhất mà thế giới có thể có thành mục đích cuối cùng" của mọi công dân trong xã hội[1]. I.Cantơ cho rằng định hướng vào cái tuyệt đối, định hướng phân biệt đạo đức đích thực sẽ không bao giờ xuất hiện nếu trước nó không tồn tại cảm giác về sự vô hy vọng ở mọi khởi nguyên, về tính không thể tiên đoán một cách có nguyên tắc và tính không thể bảo đảm của tương lai. Sở dĩ đạo đức không thể chín muồi trong các tôn giáo là bởi lẽ tôn giáo đã che đậy tính vô hy vọng của các bối cảnh bi đát và tách những người bảo vệ tôn giáo ra khỏi sự xung đột với "cái hư vô", với "thế giới không có tương lai". Song ở đây, I.Cantơ đã tự mâu thuẫn với chính mình khi thừa nhận đạo đức không xuất hiện trong lòng tôn giáo, thừa nhận tính chất khắc kỷ của hành động có đạo đức, thì đồng thời ông lại giả định rằng về mặt lịch sử, đạo đức đã xuất hiện từ tôn giáo và trong lòng tôn giáo.

Về thực chất, I.Cantơ không đề ra yêu cầu tin vào bất cứ cái gì, mà đề ra nguyên tắc đạo đức chỉ tôn thờ một "Thượng đế được quan niệm đúng". Dấu hiệu cơ bản của "Thượng đế được quan niệm đúng", theo ông, là ở chỗ, Thượng đế đó cũng cần phải tôn trọng qui luật đạo đức như bất kỳ một người có đạo đức nào đó. Chính việc đề cao qui luật đạo đức trên tất cả mọi cái có thể có, kể cả ý chí của "đấng sáng thế" đã tạo nên nét độc đáo trong "triết học phê phán" của I.Cantơ. Cả con người lẫn Thượng đế, theo I.Cantơ, đều phải phục tùng qui luật đó: Con người - với tư cách là bị can, còn Thượng đế - với tư cách là quan tòa. Thượng đế không tính đến những điều hiển nhiên về phương diện đạo đức, theo

(1) Xem: *I.Cantơ*. Tác phẩm gồm 6 tập, t.4, ph.II. Nxb Tư tưởng, Matxcơva, 1964, tr.11.

I.Cantơ, là không thể chấp nhận được, giống như quan toà vi phạm luật pháp khi tuyên bố một ai đó có tội hay vô tội. Thượng đế không thể được chấp nhận khi yêu cầu ở con người một cái gì đó phi đạo đức.

Xuất phát từ quan niệm đó, I.Cantơ cho rằng thế giới quan tôn giáo hiện thực đã và đang tồn tại trong lịch sử không thể xây dựng được một tòa nhà "Tôn giáo có đạo đức" đúng đắn và cân đối, thế giới quan đó chỉ đưa "lý tính thực tiễn" (tự ý thức đạo đức) tới những mâu thuẫn không thể giải quyết được, giống như "lý tính lý luận" đã mắc phải khi cố phân tích các tư tưởng siêu hình học.

Khi xây dựng học thuyết về đạo đức trong "triết học phê phán" của mình, ngoài việc coi qui tắc đạo đức là cái có quyền uy tối cao, là mệnh lệnh tuyệt đối mà con người phải tuân theo, I.Cantơ còn coi tự do là lý tưởng đạo đức cao đẹp nhất mà nhân loại cần hướng tới. Tự do trong quan niệm của I.Cantơ là cái cao quí nhất đối với con người, ngoài nó không một cái gì khác khiến cho "mỗi người là mục đích của chính bản thân mình". "ý chí tự do và ý chí tuân theo các qui luật đạo đức, - theo I.Cantơ, - là như nhau"[1]. Tự do với tư cách là một lĩnh vực chủ yếu thuộc về "thế giới vật-tự-nó", cùng với sự bất diệt của linh hồn và Thượng đế đích thực, trong triết học phê phán" của I.Cantơ, thể hiện ra là những lý tưởng hoàn hảo, tuyệt đối của thế giới trần gian mà con người ai cũng phải hướng tới trong đời sống, trong hoạt động của mình, là những niềm tin giúp cho con người thực hiện các qui tắc đạo đức. Và chính điều đó đã góp phần đáng kể vào việc tạo dựng những tư tưởng nhân đạo sâu sắc trong "triết học phê phán" của I.Cantơ - triết học hướng nhiệm vụ chính của nó vào việc giải quyết những vấn đề mà con người băn khoăn, trăn trở trong suốt cuộc đời.

---

(1) *I.Cantơ.* Sđd., t.4, ph.I, tr.414, 466.

QUAN NIỆM CỦA I.CANTƠ VỀ NHÀ NƯỚC PHÁP QUYỀN

ĐẶNG HỮU TOÀN

Với tư tưởng tiến bộ trong trào lưu chung của hệ tư tưởng giải phóng thế kỷ XVIII - XIX, với mục đích chống lại nhà nước chuyên chế, cực quyền, chống lại sự độc đoán, lạm dụng quyền lực của giới cầm quyền đương thời, khi xây dựng những quan điểm triết học của mình, Cantơ đã đưa ra một quan niệm riêng về nhà nước pháp quyền. Về phương diện triết học, ông đã lý giải học thuyết về nhà nước pháp quyền chủ yếu trong các tác phẩm "ý niệm về lịch sử đại cương trên bình diện công dân - toàn cầu" (1784), "Hướng tới một thế giới vĩnh hằng" (1795) và "Những cơ sở siêu hình học của học thuyết về luật pháp" (1797).

Vốn là người chịu ảnh hưởng mạnh mẽ tư tưởng khai sáng của các nhà triết học Pháp và Anh, đặc biệt là tư tưởng của Rutxô, I.Cantơ cho rằng việc xây dựng nhà nước pháp quyền đòi hỏi phải thay đổi hệ thống chính trị chuyên quyền, độc đoán cá nhân bằng một hệ thống chính trị dân chủ, rộng rãi dựa trên nguyên tắc tôn trọng quyền lực tối cao của luật pháp vả những thể chế pháp lý. Xuất phát từ quan niệm đó, ông đã cố gắng lý giải mối quan hệ giữa luật pháp và đời sống nhà nước, song tiếc rằng mối quan hệ đó lại được ông lý giải theo tinh thần của chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm mà ông là người sáng lập.

Theo ông, nhà nước pháp quyền là tập hợp của nhiều người cùng

phục tùng các đạo luật pháp quyền, trong đó mọi hoạt động của mỗi thành viên đều hướng tới sự biểu thị tự do theo ý mình phù hợp với tự do của người khác, phù hợp với luật pháp chung. Quan niệm này của ông dựa trên tư tưởng của Rutxô về các quyền làm chủ của nhân dân, về sự chiếm hữu chung - sự chiếm hữu được coi là cơ sở cho quyền chiếm hữu cá nhân, mà ông mở rộng thêm và nâng lên thành khái niệm về ý chí hợp nhất mọi cá nhân cấu thành nhà nước. Ông cho rằng chỉ có ý chí đó mới có thể trở thành nguồn gốc cho các đạo luật ở nhà nước pháp quyền.

Ở nhà nước pháp quyền, theo I.Cantơ, mỗi cá nhân đều có quyền phát ngôn, tức là quyền tham gia vào quyết định chung và đồng thời, tự mình lại phục tùng và thực hiện quyết định đó. Phủ nhận khái niệm trống rỗng về tự do mà theo đó, tự do là quyền làm tất cả những gì mong muốn nếu không vi phạm quyền của người khác, ông cho rằng tự do công dân là quyền của cá nhân chỉ phục tùng và thực hiện các đạo luật mà bản thân anh ta tán thành. Với nghĩa đó, ông cho rằng ở nhà nước pháp quyền, tự do phải trở thành sở hữu không thể tước đoạt của mỗi công dân. Ông còn cho rằng ở nhà nước pháp quyền, sự bình đẳng công dân là quyền thừa nhận người đứng ở vị trí cao hơn mình chỉ là người mà chúng ta bắt buộc phải làm mọi thứ mà anh ta bắt buộc chúng ta làm. Khi xem xét thực trạng xã hội đương thời, I.Cantơ đã nhận thấy có sự không phù hợp giữa quan niệm của ông về tự do và bình đẳng với tự do và bình đẳng trong hiện thực. Do hạn chế của những tư tưởng ở thời mình, I.Cantơ đã tỏ ra xa lạ với tư tưởng về sự can thiệp thực tiễn vào tình trạng hiện tồn và cải biến nó. Với quan niệm về "người công dân tích cực" và "người công dân thụ động", thậm chí I.Cantơ còn bảo vệ sự bất bình đẳng trên thực tế khi

ông cho rằng mọi cá nhân, xét về địa vị xã hội, gia đình, tài sản mà phải phục tùng người khác, thì ở họ sẽ không có quyền phát ngôn và tham gia giải quyết các vấn đề nhà nước. Tuy nhiên, ông vẫn khẳng định rằng các "công dân thụ động" đó vẫn luôn luôn giữ lại cho mình sự tự do và bình đẳng hình thức, bởi họ có quyền yêu cầu áp dụng mọi đạo luật do nhà nước ban hành đối với họ nếu những đạo luật đó không mâu thuẫn với các quyền không thể tước đoạt của họ.

I.Cantơ cho rằng trong nhà nước pháp quyền cần phân biệt rạch ròi pháp luật với đạo đức, nghĩa vụ pháp lý với trách nhiệm của nhà từ thiện, nhà nước với tư cách là cộng đồng pháp luật với nhà thờ với tư cách là cộng đồng đạo đức; bởi theo ông, nhà thờ là nơi quy định trách nhiệm đạo đức, còn nhà nước là nơi quy định trách nhiệm pháp lý.

I.Cantơ còn cho rằng trong nhà nước pháp quyền, mỗi cá nhân là một giá trị tuyệt đối, cá nhân này không thể bị hy sinh, không thể là công cụ cho những mưu đồ của một ai đó, dù đó là những mưu đồ tốt đẹp nhất, thậm chí cá nhân này cũng không thể trở thành vật hy sinh vì phúc lợi chung của toàn xã hội. Ông đã gọi đó là "mệnh lệnh tuyệt đối". Không một ai được phép vi phạm "mệnh lệnh tuyệt đối" đó, không ai được phép biến người khác trở thành vật hy sinh vì lợi ích của cá nhân mình, "ý chí chung của cộng đồng công dân" không thể tán đồng một "đặc quyền vô hướng như vậy" và ông khẳng định, "ngay cả quốc vương cũng không thể có khát vọng về đặc quyền như vậy"(1). Với quan niệm về giá trị tự thân của mỗi cá nhân này, I.Cantơ cho rằng nhà nước pháp quyền với tư cách là cộng đồng của những

(1) *I.Cantơ*. Tác phẩm gồm 6 tập, t.4, phần II. Nxb Tư tưởng, Matxcơva, 1965, tr.253.

cá nhân phục tùng pháp luật phải đảm đương trách nhiệm ngăn chặn sự chuyên quyền của một cá nhân trong mối quan hệ đối với những cá nhân khác. Nhà nước đó, theo ông, trong toàn bộ hoạt động của mình dựa vào pháp luật và thực hiện mọi hoạt động của mình phù hợp với pháp luật, Chỉ có như thế nhà nước đó mới có thể giữ được niềm tin của những người đã tạo ra nó - những công dân.

Sau Rutxô, người ta cho rằng các quyền lập pháp, hành pháp và tư pháp trong nhà nước pháp quyền chỉ là sự thể hiện đặc biệt của quyền lực thống nhất, tối cao của nhân dân, I.Cantơ cũng đã đưa ra một quan niệm như vậy trong học thuyết về nhà nước pháp quyền của mình. Ông cho rằng theo "quy luật của tự do", chỉ có bản thân nhân dân mới có thể là người đứng đầu nhà nước. Quan hệ của nhân dân với tư cách là người đứng đầu nhà nước với chính nhân dân với tư cách là tổng thể các thần dân được thực hiện qua sự phân quyền thành ba quyền - quyền lập pháp, quyền hành pháp và quyền tư pháp, trong đó tính tối cao của quyền lập pháp trên quyền hành pháp là không thể loại trừ, còn quyền tư pháp phải được thực hiện bởi tòa án do nhân dân bầu ra. Ông viết: "Quyền lập pháp chỉ có thể thuộc về ý chí hợp nhất của nhân dân. Trên thực tế, vì mọi luật pháp đều phải xuất phát từ ý chí hợp nhất đó, nên nó tất yếu không có quyền được đối xử với ai đó một cách không theo luật. Tuy nhiên, khi một ai đó quyết định một vấn đề gì về một cá nhân khác, thì bao giờ cũng có khả năng anh ta sẽ đối xử với cá nhân đó một cách không theo luật, song không bao giờ có khả năng như vậy, trong quyết định về chính bản thân mình... Do vậy, chỉ có ý chí hợp nhất và nhất trí của tất cả mọi người với nghĩa là mỗi người đối với tất cả và tất cả đối với mỗi người cùng thông qua một quyết định, tức là ý chí của nhân dân được

hợp nhất một cách phổ biến, mới có thể trở thành ý chí lập pháp"(1). Với quan niệm đó, I.Cantơ khẳng định nhà nước lý tưởng là chế độ cộng hòa thuần túy, chân chính, là nơi mà luật pháp chiếm địa vị thống trị, không phụ thuộc vào bất cứ cá nhân nào. Nhà nước đó là duy nhất phù hợp với "quy luật của tự do" và duy nhất hợp lý, còn chế độ quân chủ lập hiến, chế độ hạn chế ở sự đại diện của nhân dân, theo ông, chỉ là một ảo tưởng và trên thực tế, che đậy cho chế độ quân phiệt(2). Hoạt động của nhà nước đó, theo ông, về thực chất chỉ là ở việc lập pháp, mục đích của quyền lập pháp là sự tự do, còn quyền hành pháp (quản lý) không có mục đích pháp lý chung (quản lý chỉ có thể tác động tới phúc lợi của công dân) và do vậy những biện pháp nhằm đạt tới những mục đích không phải pháp lý không thể là các biện pháp cưỡng chế. Đánh giá quan niệm đó của I.Cantơ về nhà nước lý tưởng - chế độ cộng hòa, C.Mác đã viết: "Cantơ đã coi chế độ cộng hòa, một hình thức nhà nước duy nhất hợp lý, là một tiêu chuẩn cơ bản của lý tính thực tế, một tiêu chuẩn mà người ta không bao giờ đạt được nhưng cứ luôn luôn phải lấy đó làm mục đích và luôn luôn phải để tâm đếnn người bảo hoàng này cũng coi chế độ quân chủ là như vậy"(3). Bản thân I. Cantơ cũng đã thừa nhận không một nhà nước hiện tồn nào phù hợp với học thuyết của ông về nhà nước, về pháp luật và có thể đáp ứng với "quy luật của tự do".

Thật vậy, trong học thuyết của I.Cantơ về nhà nước, về pháp luật đã xuất hiện mâu thuẫn giữa cái cần phải có nhưng trên thực tế thì không có với cái đang có nhưng lại không nên có. Khi phát triển tư

---

(1) *I Cantơ*. Sđd., tr. 234.
(2) Xem: *I.Cantơ*. Sđd., tr.241-242.
(3) *C Mác, F.Engen*. Toàn tập, t.7. Nxb Chính trị Quốc gia, Hà Nội, 1993, tr.107.

tưởng của Rutxô về quyền lực tối cao của nhân dân, I.Cantơ đã mâu thuẫn với chính tư tưởng này khi ông khẳng định rằng, thứ nhất chủ quyền của quyền lực nhân dân là cái không thể thực hiện được, thứ hai, về nguyên tắc, chính quyền hiện tồn phải hoàn toàn phục tùng ý chí nhân dân. Ông đã đem nguyên lý của Hốpxơ - nguyên lý về những thẩm quyền vô hạn của quyền lực tối cao - đối lập với lý tưởng về quyền lực nhân dân của Rutxô. Ông cho rằng đối với nhân dân - những người đang chịu sự tác động của luật công dân thì những lập luận, lý giải về cách thức xuất hiện quyền lực tối cao hiện hành là vô ích và thậm chí còn dẫn tới nguy cơ phá hủy nhà nước. Từ đó, ông đã đi đến chỗ cho rằng "cần phải phục tùng chính quyền hiện tồn cho dù nguồn gốc của nó có là thế nào đi chăng nữa", rằng các quyền không thể tước bỏ được của nhân dân chỉ có thể là quyền phê phán công khai những sai lầm luôn có thể có của chính quyền nhà nước[1]. Nguyên nhân dẫn đến sự xuất hiện mâu thuẫn đó trong học thuyết của I.Cantơ về nhà nước pháp quyền, theo C.Mác và F.Engen, là do ông còn mang nặng những ảo tưởng vốn đặc trưng cho toàn bộ tư tưởng xã hội của tầng lớp thị dân Đức cuối thế kỷ XVIII - đầu thế kỷ XIX. I.Cantơ chỉ khai thác các tư tưởng chính trị của chủ nghĩa tự do tư sản Pháp mà không khai thác tư tưởng lý luận của giai cấp tư sản Pháp như C.Mác và F.Engen đã chỉ rõ: "Chúng ta... tìm thấy ở Cantơ cái hình thức đặc thù mà chủ nghĩa tự do Pháp, dựa trên những lợi ích giai cấp hiện thực, đã tiếp thu được ở Đức. Dù Cantơ hoặc những thị dân Đức, mà Cantơ là người tô điểm lợi ích của họ, đều không nhận thấy rằng lợi ích vật

(1) Xem: *I.Cantơ*. Tác phẩm gồm 6 tập, t.4, phần II, Nxb Tư tưởng, Matxcơva, 1965, tr.241.

chất và ý chí do quan hệ sản xuất vật chất chi phối và quyết định là cơ sở của những tư tưởng lý luận ấy của giai cấp tư sản". Do vậy, "Cantơ đã tách rời sự diễn đạt lý luận ấy với những lợi ích được diễn đạt trong đó, biến những quy định có động cơ vật chất, của ý chí của giai cấp tư sản Pháp thành những tự quy định thuần túy của "ý chí tự do", của ý chí tự nó và vì nó, của ý chí của loài người, và do đó biến ý chí ấy thành những quy định khái niệm thuần túy về mặt tư tưởng và những định đề về đạo đức"(1). Chính vì vậy, trong học thuyết của I.Cantơ về nhà nước pháp quyền, tư tưởng về quyền lực tối cao, về các quyền không thể tước bỏ của nhân dân đã biến thành tư tưởng về lý tính thực tiễn thuần túy, thành tư tưởng thuần túy đạo đức - tư tưởng đối lập hiện thực với kinh nghiệm và lịch sử. Tư tưởng này đã được tuyên bố là không thể thực hiện được và trên thực tiễn nhân dân chỉ thừa nhận nghĩa vụ phải phục tùng tầng lớp cầm quyền một cách tuyệt đối. Tuy nhiên, ông lại là người kiên quyết bác bỏ quan điểm mà theo đó việc hoàn thiện các thể chế xã hội và pháp lý chỉ là mong muốn về mặt lý luận nhưng không thể thực hiện được trên thực tiễn.

Những điều nói trên cho thấy tư tưởng triết học pháp quyền của I.Cantơ về "một công dân tích cực" của "chế độ cộng hòa chân chính", - một con người có "thực thể của tính độc lập công dân", con người chỉ có thể tồn tại và sinh sống được không phải nhờ "sự tuỳ tiện" của một người khác nào đó, mà nhờ chính "các quyền và sức mạnh của bản thân" - chính là cơ sở lý luận cho học thuyết của ông về nhà nước pháp quyền.

---

(1) *C Mác, F Engen*. Toàn tập, t.3 Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, tr.270.

VỊ TRÍ CỦA MỸ HỌC CANTƠ TRONG LỊCH SỬ MỸ HỌC TRƯỚC MÁC

ĐỖ HUY

Các sử gia đều thừa nhận rằng, mặc dù các tư tưởng thẩm mỹ của nhân loại đã xuất hiện từ rất sớm trong các nền văn hoá Trung Hoa, Ấn Độ, Hy Lạp và La Mã cổ đại, song phải đợi đến thế kỷ XVIII, cùng với nhiều khoa học khác mỹ học mới xuất hiện như một khoa học độc lập. Cùng với sự phát triển của các khoa học và phong trào khai sáng chuẩn bị cho cuộc cách mạng tư sản, khoa mỹ học đã được một nhà lôgic học kiêm lý luận văn học ít tên tuổi người Đức Baumgácten sáng lập. Mỹ học duy lý của Baumgácten tập trung vào kiến giải các hiện tượng của văn học và ít rút ra được các nhận định có tính chất lý thuyết. Nó cùng dòng với chủ nghĩa duy lý Lépnit và Vônphơ ở Đức. Chủ nghĩa duy lý trong mỹ học khi đồng nhất cái đẹp với cái hoàn thiện đã đồng thời coi nhận thức thẩm mỹ không đạt được đến bản chất của sự vật và năng lực thẩm mỹ không thể sánh bằng cùng tư duy lôgic

Ngược lại với mỹ học duy lý của Baumgácten, mỹ học kinh nghiệm duy cảm của Bơccơ đã phân tích nguồn gốc những cảm giác thẩm mỹ là ở mối quan hệ giữa những đặc điểm tâm lý vĩnh cửu và hiện tượng thẩm mỹ mang các dấu hiệu cố định như sự mịn màng, sự đa dạng, sự mềm dẻo của kết cấu; sự thuần khiết và êm dịu của mầu sắc... Bơccơ đã xác lập chủ nghĩa kinh nghiệm trong mỹ học Anh thế kỷ XVIII thống nhất với các quan điểm triết học của Lốccơ và Hium.

Cả chủ nghĩa duy Lý Baumgácten và chủ nghĩa kinh nghiệm

Bơccơ đã vạch ra hai con đường nhận thức thẩm mỹ và nó cũng mang lại các khả năng phát hiện được những tình cảm thẩm mỹ mới và những chiều cạnh mới của đối tượng thẩm mỹ. Tuy nhiên cả hai khuynh hướng mỹ học thời Khai sáng này đều đưa khoa mỹ học phân cực ngày càng sâu. Trong tình hình đó mỹ học Cantơ xuất hiện với hai nhiệm vụ rõ ràng: 1) điều hòa, nói đúng hơn, là làm một chiếc cầu nối giữa chủ nghĩa duy lý mỹ học và chủ nghĩa kinh nghiệm thẩm mỹ. 2) Hoàn thiện hệ thống triết học từ thời tiền phê phán chuyển vào triết học phê phán, thống nhất và hợp lý hoá các khái niệm tất yếu và tự do trong lĩnh vực lý trí thuần túy, lý trí thực tiễn và khả năng phán đoán.

Mỹ học Cantơ không nghiên cứu các hiện tượng thẩm mỹ khách quan, mà là những tình cảm chủ quan được trải nghiệm qua thế giới khách quan. Triết học thời kỳ phê phán của Cantơ nghiên cứu ba lĩnh vực quan trọng của hệ thống tâm lý - tinh thần, đó là tri thức, ý chí và tình cảm. *"Phê phán lý tính thuần túy"* là tác phẩm lớn nghiên cứu giác tính, thực chất đó là nhận thức luận Cantơ. *"Phê phán lý tính thực tiễn"* xây dựng trên giả thiết linh hồn bất diệt và ý chí tự do, thực chất là đạo đức học Cantơ. Còn mỹ học Cantơ nghiên cứu các khái niệm không khái niệm, nghiên cứu các năng lực phán đoán. Để điều hòa giữa chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa kinh nghiệm nói chung, nền tảng triết học Cantơ xây dựng trên khái niệm *tiên nghiệm*. Nói đúng hơn là khái niệm tiên nghiệm tổng hợp. Đó là một hình thức tiên thiên của nhận thức có trước kinh nghiệm: thời gian, không gian, nhân quả, tất yếu, phạm trù với 4 mặt chính của nó: a) chất; b) lượng; c) quan hệ; d) phương thức. Đối với Cantơ, khả năng của tri thức là sự thống nhất giữa tiên nghiệm và hậu nghiệm tức là sau kinh nghiệm

mà điểm khởi xướng của nó là kinh nghiệm. Mỹ học Cantơ được trình bày trong tác phẩm *"Phê phán năng lực phán đoán"*, đó là tác phẩm được xuất bản sau cùng trong bộ ba tác phẩm phê phán của ông - 1790. Với đúng ý nghĩa sau cùng của nó, nó phải thực hiện được đồng thời cả hai nhiệm vụ mà Cantơ đã đặt ra cho triết học của mình: điều hòa giữa chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa kinh nghiệm đồng thời nối liền, điều hòa và hoàn chỉnh hệ thống triết học được khởi xướng từ "phê phán lý tính thuần túy" - nghiên cứu giác tính và phê phán lý tính thực tiễn - nghiên cứu lý tính nằm trong một hệ thống, một chỉnh thể. Có thể nói một cách hình ảnh rằng "phê phán năng lực phán đoán " là tác phẩm lấp đầy hố ngăn cách giữa chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa kinh nghiệm, đồng thời lấp đầy các đường biên cứng nhắc mà "Phê phán lý tính thuần túy" và "Phê phán lý tính thực tiễn " tạo ra các ranh giới nghiêm khắc của tri thức và đạo đức; của cái chân và cái thiện.

Trong phê phán năng lực phán đoán, Cantơ đã mở ra một bước ngoặt mới của mỹ học cận đại bằng cách đề cao thực tiễn tinh thần, mở rộng năng lực tìm cái phổ biến cho cái cá biệt. Năng lực phán đoán không cần nhận thức bản chất khách quan của đối tượng mà chỉ quan tâm đến phương thức chủ quan của mỹ cảm.

Coi nhận thức (giác tính) đạo đức (lý tính) và mỹ cảm vừa khác biệt vừa thống nhất, mỹ học Cantơ trước hết bắt nguồn từ các phán đoán lôgic hình thức để phân tích các phán đoán thẩm mỹ. Cũng như lôgic được trình bày trong "Phê phán lý tính thuần túy", khi phân tích các khoái cảm thẩm mỹ, Cantơ đã chia các phán đoán thẩm mỹ thành bốn phương diện khác nhau. Đó là phương diện về chất, về lượng, về quan hệ và về phương thức.

Về mặt chất, khác với phán đoán lôgic là một phán đoán khái

niệm, phán đoán lý tính, thì phán đoán thẩm mỹ là phán đoán tình cảm. Và để tránh rơi vào chủ nghĩa kinh nghiệm thẩm mỹ đơn thuần, Cantơ cho rằng phán đoán thẩm mỹ là phán đoán không những không đối tượng mà còn không vụ lợi ích vật chất trực tiếp. Đây là một quan điểm rất cơ bản của mỹ học Cantơ. Nó không chỉ tìm cách khắc phục những khiếm khuyết của chủ nghĩa duy lý, chủ nghĩa kinh nghiệm thẩm mỹ, mà còn phân xuất các tình cảm, các khoái cảm trong và ngoài thẩm mỹ, những khoái cảm gắn với đối tượng và những khoái cảm không gắn với đối tượng. Các khoái cảm thủ tiêu đối tượng và nhờ đối tượng tác động vào kích thích hệ thần kinh thì không phải là khoái cảm thẩm mỹ. Khoái cảm lúc ăn no, tắm mát, ngửi hương thơm và giải khát không phải là khoái cảm thẩm mỹ đã đành, nhưng cả các khoái cảm do việc tôn kính đưa lại cũng không thể là khoái cảm thẩm mỹ, bởi nó đưa tới phép tắc, ràng buộc tự do, quy định ý chí. Bản chất sâu kín của khoái cảm thẩm mỹ là khoái cảm tự do. Cantơ viết rằng: "Một phán đoán thẩm mỹ nếu pha trộn chút ít tính toán lợi hại sẽ rất thiên tư. Đó không phải là phán đoán thẩm mỹ đơn thuần. Cần phải giữ sự thờ ơ đối với đối tượng mới làm chủ được hứng thú thẩm mỹ"[1]

Có thể nói, đối với Cantơ, khoái cảm thẩm mỹ là khoái cảm không đối tượng, vô tư, tự do, không mục đích, không vụ lợi. Nó khác với nhận thức và cũng không đồng nhất với tình cảm đạo đức, bởi vì nhận thức cần đến khái niệm về cái thiện là gắn với lợi ích với mục đích mà ý chí hướng tới. Trong tiết 4 cuốn "Phê phán năng lực phán đoán", Cantơ viết rằng: "Muốn xem một đối tượng là thiện, chúng ta

---

(1) Phê phán năng lực phán đoán, tiết 2. Các tiết trích trong bài này đều theo nguyên bản cuốn "Phê phán năng lực phán đoán " của I.Cantơ, Xanh Pêtecbua, 1898. (Bản dịch của N.M. Sôcôlốp, gồm 91 tiết, 390 trang).

phải biết được đối tượng đó dùng để làm gì, đối với nó phải có một khái niệm. Nhìn thấy cái đẹp trong đối tượng thì không cần đến khái niệm về nó. Những bức vẽ hoa cỏ tự do, các hoa văn với các đường nét giao nhau không mục đích, không khái niệm vẫn nẩy sinh mỹ cảm".

Quan điểm của Cantơ về chất lượng của phán đoán thẩm mỹ là cơ sở của toàn bộ mỹ học Cantơ. Trên cơ sở tính vô tư, không mục đích, không đối tượng, không khái niệm của phán đoán thẩm mỹ về mặt chất lượng, Cantơ nghiên cứu phán đoán thẩm mỹ về mặt số lượng.

Khác với phán đoán lôgic cần quan tâm tới đối tượng, cần có tri thức về đối tượng, cần hiểu thấu tính chất của đối tượng; phán đoán thẩm mỹ chỉ quan tâm đến cảm giác chủ quan, các thang bậc của khoái cảm chủ quan về đối tượng. Thiên chức của phán đoán thẩm mỹ không phải là hoạt động nhận thức mà là một hoạt động khoái cảm về cái đẹp.

Khoái cảm về cái đẹp khác với khoái cảm nói chung ở tính hình tượng gợi mở. Tính hình tượng này vừa có tính chất cá thể, vừa có tính chất phổ biến. Nó mang ý nghĩa giá trị. Trong tiết 9 cuốn "Phê phán năng lực phán đoán" Cantơ đã khẳng định rằng: "Đẹp không đề cập đến khái niệm mà làm cho người ta khoan khoái phổ biến ".

Về mặt lượng, phán đoán thẩm mỹ mang bản chất của cái đơn nhất, có nghĩa là mọi phán đoán thẩm mỹ không bắt buộc giống nhau, bởi những trạng thái và những liên tưởng không giống nhau. Tuy nhiên phán đoán thẩm mỹ muốn tạo được khoái cảm thẩm mỹ thì trước hết phải phán đoán. Khoái cảm không thể đi trước phán đoán, vì lý do đó, cũng như lôgic, khoái cảm thẩm mỹ phải có ý nghĩa phổ biến.

Tính chất phổ biến của khoái cảm thẩm mỹ tuy mang sắc thái cá biệt nhưng nó tạo ra một tình cảm tự do, kéo dài ngoài nhận thức

lôgic và lây lan một cách phổ biến trong hình thức hình tượng. Phán đoán thẩm mỹ là phán đoán chủ quan, do đó cái có thể truyền đạt phổ biến không phải là tri thức về đối tượng mà là trạng thái xúc động tự do, tâm trạng khoan khoái hài hòa.

Cảm nhận rằng cái đẹp thuần túy, vô tư, vô mục đích, không vụ lợi, không đối tượng là hiếm hoi và thuộc về lý tưởng, Cantơ đã phân tích mặt thứ ba của phán đoán thẩm mỹ, đó là mặt quan hệ. Chính ở đây Cantơ đã gắn liền lôgic, đạo đức và thẩm mỹ trong "Cái đẹp nương tựa". Đó là cái đẹp gắn liền mỹ cảm với nhận thức và đạo đức. Trong tiết 16 cuốn "Phê phán năng lực phán đoán", Cantơ đã phân tích vấn đề này như sau: Có hai cái đẹp, cái đẹp tự do và cái đẹp nương tựa. Cái trước không lấy đối tượng, không lấy khái niệm làm tiên đề. Cái sau thì phải lấy khái niệm và sự hoàn thiện đối tượng tương ứng làm tiên đề. Cái trước là đẹp của bản thân, cái sau bị chế ước bởi các điều kiện khác và nương tựa vào một khái niệm.

Đẹp không mục đích nhưng vẫn phù hợp mục đích, đẹp không khái niệm nhưng vẫn có khái niệm, đẹp không vụ lợi nhưng vẫn gắn với lợi ích... đó là cách giải quyết và cách bù đắp những thiếu hụt của cả chủ nghĩa duy lý lẫn chủ nghĩa kinh nghiệm trong lịch sử mỹ học cận đại và cũng là cách giải quyết của Cantơ gắn phê phán lý tính thuần tuý với phê phán lý tính thực tiễn.

Cantơ đã giả định rằng mọi nhận thức đều có nguồn gốc tiên nghiệm; phán đoán thẩm mỹ là một hình thức phán đoán được giả định rằng nó có "năng lực cảm giác chung". Năng lực cảm giác chung là *như nhiên* trong quá trình phán đoán thẩm mỹ. Năng lực cảm giác chung là *phương thức của phán đoán thẩm mỹ*. Cantơ đã nghiên cứu mặt thứ 4 của phán đoán thẩm mỹ, tức là mặt như nhiên, tất nhiên của năng lực cảm giác chung mà Cantơ gọi là nghiên cứu

phương diện phương thức của phán đoán thẩm mỹ. Ở tiết 21 trong cuốn "Phê phán năng lực phán đoán", Cantơ viết rằng: "Chúng ta đều giả định một năng lực cảm giác chung là một điều tất nhiên của tính có thể truyền đạt phổ biến của tri thức, đó là tiên đề mà mọi thứ lôgic và mọi nhận thức luận đều phải giả định".

Cùng với việc phân tích cái đẹp, nghiên cứu các phán đoán thẩm mỹ, phán đoán thị hiếu, mỹ học Cantơ khi điều hoà giữa mỹ học duy lý và mỹ học kinh nghiệm đã trình bày *cái cao cả như một bộ phận hợp thành của phán đoán thẩm mỹ.* Cantơ đã chia sự phán đoán thẩm mỹ làm 2 phần: 1) Sự phân tích cái đẹp. 2) Sự phân tích cái cao cả. Trên cơ sở cái đẹp nương tựa, Cantơ cố gắng đặt cơ sở cho cái đẹp vừa có ý nghĩa thực tiễn, vừa có ý nghĩa lý tính - cái đẹp tượng trưng của quan niệm đạo đức. Đó là cái cao cả.

Trong mỹ học Cantơ, cái cao cả vừa thống nhất vừa khác biệt với cái đẹp. Nó thống nhất ở tính khái niệm không khái niệm, mục đích không mục đích. Khác với cái đẹp là cái có hình thức: tình cảm cao cả là quan niệm của lý tính *không có hình thức cảm tính nào chứa đựng được*. Trong tiết 23 tác phẩm *"Phê phán năng lực phán đoán"*, Cantơ viết rằng: "Tự nhiên đem lại quan niệm cao cả chủ yếu vì sự hỗn loạn của nó; sự hỗn loạn hoang dại, thô dã nhất, vô qui tắc nhất của nó". Nếu cái đẹp được đặc trưng ở chất thì cái cao cả được đặc trưng ở lượng. Chủng loại, tính chất khoái cảm về cái đẹp và cái cao cả là khác nhau. Cảm giác đẹp mang tính khoan khoái vô tư,... khoái cảm cao cả mang tính tôn kính, có thể nói là tự do bị hạn chế. Cái đẹp mang lại khoái cảm hình thức, cái cao cả là khoái cảm sâu lắng tâm linh và thấm nhuần quan niệm về tính phù hợp mục đích cao hơn. Trạng thái tình cảm đẹp thường êm ả, yên tĩnh, nghỉ ngơi; còn tâm linh về sự cao cả sau khi khắc phục sự sợ hãi thì rung động, mạnh mẽ.

Phân tích cái cao cả, Cantơ đã chia thành hai loại cao cả: 1) cao cả về số lượng; 2) cao cả về uy lực. Cao cả về số lượng có đặc trưng vô hạn về khối lượng, còn cao cả về uy lực có đặc trưng vô hạn về sức mạnh, khí phách.

Cảm quan cao cả về số lượng ở phương diện thẩm mỹ là khác với tính có thể đo được ở phương diện nhận thức. Trong phán đoán thẩm mỹ thuần túy, cái cao cả không đối tượng, không khái niệm, trừu tượng, không mang nội dung xác định. Do khả năng cảm tính chỉ đạt tới hình thức hữu hạn, nó cần nhờ lý tính bù đắp thiếu hụt đó để cảm quan có xung động vươn lên cao hơn, xa hơn và mạnh mẽ hơn. Sự hỗ trợ của lý tính cho tình cảm, cho tưởng tượng, đó là phương thức, là năng lực cảm giác chung về cái cao cả xét trên bình diện số lượng. Trong tiết 26 của tác phẩm "Phê phán năng lực phán đoán", Cantơ nói rằng: "Cảm quan lý tính chỉ coi đối tượng là một chỉnh thể để năng lực tưởng tượng chứng tỏ khả năng vượt trên mọi tiêu chuẩn cảm quan". Phán đoán thẩm mỹ thuần túy về cái cao cả không lấy khái niệm về đối tượng làm căn cứ quyết định. Cái cao cả chỉ nhìn thấy trong tự nhiên hoang dã, chỉ đề cập đến thể tích, trong những cảm quan về phong ba, về biển nổi sóng, về các đỉnh thiên sơn hùng vĩ.

Cùng với cảm quan cao cả về số lượng là *cảm quan cao* cả về uy lực. Cảm quan cao cả uy lực là sức mạnh tinh thần của con người vượt mọi thử thách, bất chấp mọi khó khăn, khinh thường mọi lực lượng, khắc phục mọi sợ hãi. Trong tiết 28 cuốn "Phê phán năng lực phán đoán", Cantơ nói rằng: " Phán đoán thẩm mỹ nếu coi tự nhiên là một uy lực không thể chi phối chúng ta thì tự nhiên bộc lộ tính cao cả về lực lượng", "dốc đá cheo leo dường như muốn áp đảo con người, mây đen và tia chớp trùm kín bầu trời, núi lửa chứa đầy uy lực tiêu

diệt con người. Trận cuồng phong như muốn quét sạch mặt đất, biển cả đang cuộn sóng, thác nước đổ ầm ào tạo ra cảnh tượng con người trở thành nhỏ bé trước chúng, nhưng nếu ta được bảo vệ, được an toàn thì cảnh tượng này đầy hấp dẫn và chúng ta được nhân sức mạnh tâm linh vượt ra ngoài những bé nhỏ đời thường, tạo cho ta dũng khí và sức mạnh so với sức mạnh siêu phàm của tự nhiên".

Cái cao cả là biểu hiện sức mạnh kỳ diệu của con người đứng trước tự nhiên, làm cho con người vượt mọi hiểm nguy, đứng cao hơn tự nhiên. Trong phán đoán thẩm mỹ, tự nhiên là cao cả không phải vì tự nhiên hùng vĩ mà là nó thức tỉnh sức mạnh lớn lao của con người, làm cho con người khắc phục được sự hoang dã, thô bạo, sợ hãi, làm cho tâm linh hân hoan, phấn khích tự khẳng định sức mạnh của mình lớn hơn sức mạnh của tự nhiên. Cảm giác thẩm mỹ cao cả sau khi nhìn thấy sức mạnh của mình thì đồng thời xuất hiện sự sùng kính. Đó là quan điểm bù đắp sự thiếu hụt về đối tượng cao cả mà chủ nghĩa kinh nghiệm mỹ học Anh Bơccơ chỉ tiếp cận được về mặt khách thể trong cuốn "Nghiên cứu triết học về nguồn gốc nhận thức của chúng ta về cái cao cả và cái đẹp". Cùng với sự phân tích công phu của Cantơ về cái đẹp và cái cao cả sâu sắc hơn hẳn các tác giả trước ông về mặt chủ quan, "Phê phán năng lực phán đoán" *vừa nghiên cứu việc thưởng thức và vừa trình bày cả sáng tạo nghệ thuật.*

Trong tiết 43 của tác phẩm "Phê phán năng lực phán đoán", Cantơ đã phân xuất sự khác biệt giữa tự nhiên là cái tự vận động và biến hoá, còn nghệ thuật phải tạo ra một cái mới thông qua lý tính và ý chí tự do. Ở đây các quan điểm giá trị mà Cantơ hằng theo đuổi về hạnh phúc được thể hiện một cách mạnh mẽ. Theo Cantơ, sự nghiệp của văn hoá nghệ thuật là công việc theo đuổi mục đích vươn ra khỏi tự nhiên,

chuyển vào trạng thái đạo đức. Đạo đức nâng tình cảm lên trên tính tất yếu tự nhiên. Sáng tác nghệ thuật khác với bản năng tự nhiên của con ong làm tổ là ở tính mục đích, tính dự kiến và tính hình thức đã dự kiến.

Sáng tác nghệ thuật không chỉ khác biệt với các "hoạt động" tự nhiên, các hoạt động bản năng sinh vật mà nó còn khác biệt trong sự thống nhất với hoạt động khoa học. Trong tiết 44 cuốn "Phê phán năng lực phán đoán", Cantơ đã phân xuất tri thức khoa học với chất lượng nghệ thuật, đồng thời gắn bó chất lượng nghệ thuật với tri thức khoa học, với tri thức khảo cổ, tri thức lịch sử, với ngôn ngữ và toàn bộ nền văn hoá.

Cùng với việc phân xuất các hoạt động nghệ thuật với khoa học là sự phân xuất giữa nghệ thuật đích thực là nghệ thuật tự do, không ràng buộc, và được nhìn nhận là một trò chơi, khác với nghề thủ công mang rõ tính thực dụng, tính sinh lợi (rendement), không phải là lao động tự do mà là lao động có hiệu quả, lao động cưỡng bức. Đối với Cantơ, giữa nghệ thuật và nghề thủ công chỉ cần phân biệt ở một đặc trưng là đủ: Nghệ thuật - trò chơi; nghề thủ công - lao động.

Với Cantơ, sáng tạo nghệ thuật là hoạt động tự do của trí tưởng tượng, của giác tính. Nó là hoạt động tự nhiên. Song nó tuy khác với tự nhiên, với giới tính, với nhận thức nhưng phải gắn bó với nhận thức và giống với tự nhiên. Trong tiết 45 cuốn "Phê phán năng lực phán đoán " Cantơ viết: "Cái đẹp chỉ lộ ra khi ở vẻ ngoài tự nhiên giống nghệ thuật và nghệ thuật chỉ trở thành nghệ thuật đẹp khi bề ngoài của nó như tự nhiên ".

Nghệ thuật là sản phẩm của thiên tài. Sáng tạo là thiên tính của thiên tài và thiên tài sáng tạo qui tắc cho nghệ thuật. Thiên tài là khả năng thiên bẩm (tiết 46 cuốn *"Phê phán khả năng phán đoán"* viết như vậy) Thiên tài sáng tạo qui tắc cho nghệ thuật. Qui tắc nghệ

thuật khác với qui tắc khoa học. Qui tắc nghệ thuật nằm chìm trong các sáng tạo của tác phẩm và không thể bắt chước được, còn "trong khoa học người phát minh vĩ đại nhất và người bắt chước chuyên cần nhất, người học tập chuyên cần nhất chỉ khác nhau về trình độ". Thiên tài nghệ thuật khi tạo ra các khuôn mẫu mới trong tác phẩm của mình thì đồng thời các đường biên của khuôn mẫu không thể giải thích về mặt khoa học. Nó tự nhiên, như nhiên trong suốt như cái đẹp thuần tuý vậy (xem tiết 45. Sdd).

Thiên tài nghệ thuật, một mặt, là khả năng tưởng tượng tự do vô hạn, mặt khác lại bị quy luật ức chế. Một mặt sáng tạo không phụ thuộc vào mục đích, mặt khác các sản phẩm lại phải thể hiện rõ tính phù hợp mục đích (xem tiết 49. Sdd). Đối với Cantơ, mọi sự vật, dù hình thức thẩm mỹ như thế nào, nhưng thông qua thiên tài thì mọi thứ đều có linh hồn và phải đẹp. Vì thế thiên tài chính là chủ thể sáng tạo cái đẹp của nghệ thuật, và nghệ thuật khi đã thông qua sáng tạo của thiên tài thì bao giờ cũng đẹp. Thiên tài là một tài năng tự nhiên, tạo ra chất lượng nghệ thuật do hứng thú tạo thành. Thiên tài tạo ra sức tưởng tượng còn hứng thú tạo ra hình thức nghệ thuật. Mỹ học Cantơ rất phong phú, nhiều mặt, có hệ thống, tạo ra bước ngoặt căn bản trong lịch sử mỹ học phương Tây cận đại. Các thành tựu của mỹ học Cantơ, một mặt, tiếp thu cả mỹ học duy lý và cả mỹ học kinh nghiệm, mặt khác, phê phán, bù đắp các thiếu hụt của các trào lưu ấy bằng một con đường mới - xác lập chủ nghĩa chủ quan sâu rộng trong mỹ học.

Người ta thường nói hệ thống mỹ học Cantơ là một hệ tiểu cảm. Nhưng thật sự nó là một hệ tiểu cảm uyên bác. Cantơ đã coi việc *tự nhận thức mình tự tìm thấy mình* là cơ sở của mỹ học. Những phân tích sâu sắc của ông về thị hiếu cái đẹp, cái cao cả, nghệ thuật, về thiên tài chứng tỏ

ông vượt trên tất cả những nhà mỹ học đương thời khi phân tích mặt chủ thể thẩm mỹ. Không những thế, các tư tưởng quan trọng nhất của ông về sự thống nhất và khác biệt giữa nhận thức luận, đạo đức học và mỹ học đến tận ngày nay vẫn còn mở ra những suy nghĩ tiếp theo các vấn đề mà Cantơ đặt ra từ hơn 200 năm trước đây.

Mỹ học Cantơ mang nội dung nhân bản, một chủ nghĩa nhân đạo sâu rộng. Khi bàn đến "Cái đẹp nương tựa", cái cao cả, Cantơ đã làm rõ cơ sở đạo đức của các quan hệ thẩm mỹ. Toàn bộ các tư tưởng của Cantơ thực tế đặt trên nền tảng đạo đức, giải phóng cá nhân và hướng về mục tiêu tự do lý trí.

Mỹ học Cantơ không chỉ xác lập một hướng nghiên cứu mới đối với các quan hệ thẩm mỹ trong lịch sử tư tưởng mỹ học trước Mác, nó còn thông qua việc phân tích các khả năng phán đoán mà bắc cầu cho các hoạt động nhận thức và hoạt động đạo đức, bắc cầu giữa cái tất nhiên của giới tự nhiên với tự do của thế giới tinh thần.

Mỹ học Cantơ đã đề xuất rất nhiều mâu thuẫn giữa cái chủ quan và khách quan, giữa tất yếu và tự do, giữa tình cảm nói chung và tình cảm thẩm mỹ mà mỹ học trước Mác thường giải thích một chiều, hoặc bên này hoặc bên kia. Nó khêu gợi những vấn đề rất quan trọng của quan hệ thẩm mỹ mà Cantơ chỉ giải quyết được một phần. Các vấn đề cái đẹp tự nhiên và cái đẹp nghệ thuật, cái đẹp thuần túy và cái đẹp nương tựa, cái đẹp và cái cao cả, cái cao cả số lượng và cái cao cả uy lực... cho đến nay vẫn là những câu hỏi chưa có lời giải đáp trọn vẹn và dứt khoát.

Tuy nhiên, chủ nghĩa tiểu cảm của mỹ học Cantơ dù rất sâu sắc nhưng nó không bao quát hơi thở của cuộc sống. Sự nghiêng về tư biện, về chủ nghĩa duy lý mỹ học làm cho các tư tưởng của Cantơ bị

thực tế nghệ thuật khuyếch đại về mặt hình thức và làm cho nhiều giá trị phong phú của đời sống không được mỹ học của ông đề cập tới.

Cantơ gọi mỹ học của mình là mỹ học phê phán nhằm chống lại các giả thiết nhưng toàn bộ triết học và mỹ học phê phán của ông vẫn đặt cược trên các giả thuyết: "Phê phán lý tính thuần tuý " đặt cược trên "vật tự nó", "Phê phán lý tính thực tiễn" đặt cược trên giả thiết "linh hồn bất diệt và tự do", "Phê phán năng lực phán đoán" đặt cược trên giả thuyết "năng lực cảm giác chung và mục đích". Cũng trên hướng này, Cantơ coi mỹ học của mình nhằm phê phán cả chủ nghĩa duy lý mỹ học và chủ nghĩa kinh nghiệm thẩm mỹ, nhưng khi kiến tạo lý thuyết, ông đã nghiêng về tư biện, và chủ nghĩa duy lý.

"Phê phán năng lực phán đoán", nửa phần đầu là mỹ học chung, nửa sau là mục đích luận nghiên cứu sự hoàn thiện. Tuy nhiên mỹ học của ông chưa đạt tới hoàn thiện. Những vấn đề ông để lại, mỹ học Hêgen đã đi sâu vào thế giới nghệ thuật và đạt tới một đỉnh cao khác trong mỹ học trước Mác. Còn những vấn đề ông đặt ra với mỹ học kinh nghiệm đã được nhà mỹ học dân chủ cách mạng Nga Tsecnusepski tiếp tục và cũng đạt tới một đỉnh cao mỹ học nữa sau khi Hêgen qua đời.

Mỹ hoc Cantơ, mỹ học Hêgen, mỹ học Tsecnusepski, ba đỉnh cao mỹ học sáng chói này đã được mỹ học mácxít tiếp thu, chọn lọc gần suốt thế kỷ XX. Nhiều nhà nghiên cứu mỹ học đang tiếp tục khai thác di sản tư tưởng thẩm mỹ của ông trong điều kiện mới. Những phát hiện về các tư tưởng mỹ học của ông gần đây chứng tỏ rằng mỹ học Cantơ là một tiềm ẩn to lớn mà nhân loại nhiều năm sau nữa vẫn còn khai thác và trân trọng.

VỀ LÝ THUYẾT SÁNG TẠO NGHỆ THUẬT CỦA I.CANTƠ

NGUYỄN VĂN HUYỀN

Imanuel Cantơ là một trong những người sáng lập ra triết học - mỹ học Cận đại, mỹ học với tư cách một bộ phận của toàn bộ hệ thống triết học.

Phương pháp nghiên cứu độc đáo và nhiều *tư tưởng* thiên tài về những vấn đề *mỹ học* của ông ảnh hưởng sâu sắc không chỉ tới các nhà lý luận và thực tiễn nghệ thuật Đức như Gơtơ, Senlinh, Hêgen... thời đó, mà còn gợi ra nhiều khuynh hướng mỹ học cho nhân loại sau này.

Mỹ học của Cantơ thể hiện cả hai mặt thành công và hạn chế của phương pháp phân tích thẩm mỹ quan trọng nhất của chủ nghĩa duy tâm cổ điển Đức, trong đó có những vấn đề về *sáng tạo nghệ thuật.*

Như chúng ta biết, Cantơ gọi phương pháp nghiên cứu của mình là phương pháp *phê phán*, và ông đặt đối lập với phương pháp siêu hình-giáo điều đang ngự trị trong triết học đương thời. Cantơ không phủ nhận phương pháp siêu hình với tư cách là tri thức triết học hệ thống. Song ông cho rằng, trước hết phải xác định ranh giới khả năng lý tính của con người để nó có thể tránh khỏi những sai lầm, những thiên kiến và mê tín. Ông mong muốn, với kết quả nghiên cứu, các nhà tư tưởng "hãy để lại cho hậu thế một hệ thống siêu hình học phù hợp với sự phê phán lý tính thuần túy"(1)

(1) *I Cantơ*. Tác phẩm gồm 6 tập, t.3. Nxb Tư tưởng, Matxcơva, 1963, tr 96.

Nhiệm vụ của phương pháp phân tích phê phán năng lực và khả năng nhận thức của con người là phát hiện ra những nguyên tắc tiên nghiệm trong sự vận dụng các năng lực, và trên cơ sở đó, xác định ranh giới khả năng nhận thức trong các lĩnh vực hoạt động của chúng. Cantơ gọi việc phát hiện đó là sự thực hiện bước ngoặt có tính cách mạng tất yếu trong nhận thức. Theo ông, không phải là sự quan sát trực quan phải phù hợp với đối tượng như người ta thường nghĩ, mà ngược lại, đối tượng phải phù hợp với khả năng và đặc điểm của sự cảm thụ chúng: "Nếu quan sát trực quan phải phù hợp với thuộc tính của đối tượng thì tôi không thể hiểu làm thế nào để có thể biết được những thuộc tính của chúng một cách tiên nghiệm; ngược lại, chỉ đối tượng (như một khách thể của cảm tính) phù hợp với năng lực quan sát của chúng ta thì tôi mới hình dung được khả năng của tri thức tiên nghiệm[1].

Đặc điểm quan trọng trong phương pháp của Cantơ là đánh giá thấp vai trò của khoa học ứng dụng, xem nó là khoa học kinh nghiệm, cho nên nó phải được luận giải bằng các nguyên tắc tiên nghiệm. Vì vậy, Cantơ chỉ thừa nhận tâm lý học có vai trò xác nhận, hoặc cao hơn, là hệ thống hóa các trạng thái tâm lý của con người mà thôi. Và chỉ bằng nguyên tắc tiên nghiệm mới có thể tách các trạng thái tâm lý ra khỏi tâm lý học kinh nghiệm, nơi chúng chỉ tồn tại như đã chết trong những tình cảm thoải mãn hoặc đau khổ..."[2]

Lý thuyết sáng tạo nghệ thuật của Cantơ không thể vượt ra ngoài những đặc điểm nhận thức và phương pháp đó.

Đặc trưng của *sáng tạo nghệ thuật* được Cantơ nghiên cứu trong

---

(1) *I.Cantơ*. Sdd., tr.87-88.
(2) *I.Cantơ*. Sdd., t.5, tr.275.

hệ thống lý thuyết về *tính hợp lý* của *giới tự nhiên* và của *hoạt động* của con người cũng như trong *nghệ thuật* hiểu theo nghĩa rộng.

Khái niệm nghệ thuật được Cantơ mở rộng như là sự biểu hiện của mọi hoạt động khôn khéo, hợp lý (lao động nói chung), cũng như của sự tác động của giới tự nhiên, ở đó tính hợp lý của sự tác động là không theo ý chí con người, song con người có thể nhận thấy ở nó tính hợp lý. Ông viết: "Nghệ thuật khác với tự nhiên giống như hành vi khác với hoạt động hay là tác động nói chung; còn sản phẩm hay kết quả của nghệ thuật khác với đối tượng tự nhiên giống như sản xuất khác với tác động. Chỉ có thể gọi là nghệ thuật khi ở đó có sáng tạo *tự do*, tức sự *toàn quyền* của hoạt động lý tính"[1].

Chẳng hạn, khi so sánh hành động của con ong với hoạt động của con người, Cantơ khẳng định rằng, mặc dù có sự phù hợp đến kỳ lạ và dường như hợp lý, nhưng "công trình" của con ong chỉ giống nghệ thuật, vì công trình đó không được sáng tạo ra từ lý trí con người, mà từ bản năng con vật. Khi xem hoạt động của con người như là nghệ thuật nói chung, Cantơ lại phân biệt trong đó hoạt động thực tiễn và hoạt động lý luận, kỹ năng và tri thức.

Hoạt động thực tiễn đòi hỏi không chỉ tri thức mà còn cần sự khéo léo và kỹ năng để tạo ra những sản phẩm. Theo nghĩa đó, nghệ thuật là năng lực thực tiễn mang chất điêu luyện trong việc hiện thực hoá tri thức thành sản phẩm theo ý định của chủ thể.

Nhưng kỹ năng chỉ là sự theo đuổi khuôn mẫu, tức là hành động theo mẫu có trước chứ chưa phải là sự chế tạo ra tác phẩm nghệ thuật. Ở đây phải phân biệt *nghệ thuật* với *thủ công*. Nghệ thuật là hoàn toàn tự do. Thủ công có thể gọi là "nghệ thuật" kiếm tiền. Nghệ

---

(1) *I.Cantơ*. Sđd, t.5, tr.318

thuật chủ yếu làm sao đạt tới sự hợp lý một cách thoải mái, hấp dẫn như "trò chơi". Còn thủ công là công việc nặng nhọc, nó cuốn hút chỉ vì lợi ích kinh tế, do đó, nó mang tính bắt buộc"[1].

Cho nên, một trong những động cơ của hoạt động thẩm mỹ, theo Cantơ, là vượt thoát các hình thức hoạt động đơn điệu. Đối lập nghệ thuật tự do với thủ công gò bó, Cantơ vạch ra rằng, chỉ trong hoạt động thẩm mỹ cá nhân mới được tự do, "cái tự do giống trong "trò chơi" nhiều hơn là trong công việc có tính luật lệ"[2]. Từ quan miệm đó. Cantơ đã nhận thấy sự khác biệt giữa lao động nói chung và hoạt động thẩm mỹ trong quá trình phân công lao động tư tản chủ nghĩa -loại lao động chỉ tuân theo những thao tác máy móc của toàn bộ dây chuyền sản xuất, tước mất tính tự do sáng tạo của con người - ở đó có mâu thuẫn giữa lao động và nghệ thuật. Và chính Cantơ là một trong những người đầu tiên đã vạch ra bản chất đối kháng giữa nghệ thuật với chủ nghĩa tư bản.

Khi xem xét tự do với tư cách là nguyên tắc cơ bản của sáng tạo nghệ thuật, Cantơ vạch rõ, tự do trong nghệ thuật, nói vậy, không phải là tự do tuyệt đối, nó chịu sự ràng buộc trong đặc thù của nó. Từ đó, ông phản đối những người cho rằng, họ "có thể làm cho nghệ thuật hoàn toàn tự do và biến lao động trở thành "trò chơi" thuần tuý"[3].

Sáng tạo nghệ thuật, theo Cantơ, bao giờ cũng trên một chuẩn mực nào đó. Song nghệ thuật chân chính lại phải đạt tới sự thoải mái, thoải mái như tự nhiên, làm sao tạo ra được sức *cuốn hút* kỳ diệu, biến "cái trước đó đang lờ mờ thành mục tiêu sống động, thôi thúc, dày vò tâm hồn nghệ sĩ"[4]. Nhưng làm thế nào để đạt tới trạng thái đó và cái gì quy định sáng tạo nghệ thuật? Ông cho "đó là *thị hiếu*

(1) *I.Cantơ*. Sđd, t.5, tr.319.
(2) *I.Cantơ*. Sđd, tr.278.
(3) *I.Cantơ*. Sđd, tr.319.
(4) *I.Cantơ*. Sđd, tr.323.

thẩm mỹ - chuẩn hướng vươn tới cái hợp lý và sự thể hiện năng lực nhận thức - của cá nhân.

Chuẩn mực vốn nằm trong bản chất nghệ thuật không phải là chuẩn mực cụ thể và không mang tính khái niệm. Cho nên, theo Cantơ, dấu hiệu của một tài năng thực sự thể hiện ở khả năng sáng tạo không nô lệ trong chuẩn mực cụ thể mà vươn tới *cái độc đáo.* "Cái độc đáo có thể là cái hư vô, nên tác phẩm nghệ thuật phải là những hình ảnh, những cái mẫu điển hình, xuất hiện như là những tiêu chuẩn đánh giá"[1].

Cantơ cho đặc trưng của nghệ thuật so với khoa học thể hiện ở tài năng *tự nhiên* của nhà sáng tạo, ở tính độc đáo, không lặp lại *bẩm sinh* của thiên tài.

"*Thiên tài* - Cantơ viết - như một tài năng xuất chúng là do *tự nhiên* phú cho tâm hồn nghệ sĩ, nó là thuộc cái *tự nhiên*, nên cũng có thể nói, thiên tài mang tư chất bẩm sinh nghệ thuật của tâm hồn có được là do giới tự nhiên đem đến cho nó những năng lực" nhìn thấy "những cái hài hòa và hợp lý"[2]. Đặc trưng quan trọng nhất để phân biệt thiên tài và không thiên tài - đó là tư chất về năng lực *tưởng tượng* và tài *phán đoán,* những năng lực đặc biệt cần thiết cho hoạt động thẩm mỹ.

Như vậy, "những năng lực tinh thần được thống nhất trong những mối quan hệ nhất định, tạo nên thiên tài - đó là tưởng tượng và phán đoán"[3], còn "Thiên tài là cái độc đáo mang tính hình ảnh của năng khiếu tự nhiên của chủ thể siêu phàm trong sự vận dụng một cách tự do những năng lực nhận thức, phán đoán và tưởng tượng nghệ thuật, nó chỉ có trong nghệ thuật"[4].

Vậy là Cantơ đã tuyệt đối hoá *năng khiếu tự nhiên* siêu phàm của nghệ sĩ, ít tính tới môi trường xã hội và ý chí chủ quan trong sự hình

(1) *I.Cantơ.* Sđd, tr.323.
(2) *I.Cantơ.* Sđd, tr.322-323.
(3) *I.Cantơ.* Sđd, tr.333.
(4) *I.Cantơ.* Sđd, tr.335.

thành năng lực sáng tạo, quá trình sáng tạo và nhất là trong sự nảy sinh tư tưởng nghệ thuật.

Đến nay chắc không ai phủ nhận năng lực bẩm sinh của con người như là điều kiện tất yếu hình thành nghệ sĩ. Chẳng hạn, loại hệ thần kinh "yếu" là đặc trưng của loại tình cảm nhẹ nhàng, tinh tế, thuận lợi cho người làm nghệ thuật, bởi vì nó có thiên hướng cảm nhận một cách sắc sảo trước màu sắc, âm thanh, sự biến dạng của hình thức,v.v. Trong quan hệ này, quan điểm của Cantơ về tính bẩm sinh của tài năng nghệ thuật không hề mất cơ sở. Nhưng sự hạ thấp vai trò của yếu tố chủ quan trong việc xây dựng nội dung tác phẩm nghệ thuật thì không sao biện hộ được. Nó phủ định yếu tố xã hội đối với sáng tạo, cái mà lịch sử nghệ thuật đã chứng minh là yếu tố chủ yếu trong sự kích thích sáng tạo.

Quan điểm về tài năng bẩm sinh ảnh hưởng rất lớn đến quan niệm xem quá trình sáng tạo nghệ thuật là vô thức, không ý thức được, bên trên sáng tạo khoa học. Cantơ khẳng định, thiên tài, tự nó không thể mô tả, chứng minh một cách khoa học rằng nó xây dựng tác phẩm như thế nào; vì thế tác giả không thể biết tư tưởng tác phẩm của mình được thực hiện ra sao, sự tìm tòi sáng tạo là tự nhiên hay có định hướng, v.v. Trong khi đó, nhà khoa học lại có thể mô tả quá trình suy nghĩ, khám phá của chính mình. Ông viết: "Niutơn có thể trình bày rõ ràng từng bước tính toán để đi tới khám phá vĩ đại của ông cho người khác nghe. Còn Homer thì không thể diễn tả quá trình tưởng tượng trọn vẹn được xuất hiện và liên kết với ý đồ tư tưởng của mình ra sao, vì nhà thơ không tự biết được điều đó và do đó, cũng không thể dạy cho người khác cách sáng tạo nghệ thuật được"[1].

Nhưng vấn đề là ở chỗ, ngay cả trong khoa học, con đường và quá trình khám phá cũng không phải lúc nào cũng mô tả và dạy cho

---

(1) *I.Cantơ*. Sđd, tr.325

người khác được. Chân lý là cụ thể, tri thức chung về các quá trình sáng tạo không thể đủ bảo đảm cho kết quả của mọi lĩnh vực sáng tạo, chẳng hạn tri thức về logic hình thức là chưa thể đủ để con người tư duy lôgic.

Nói về khả năng mô tả lại quá trình sáng tạo của nghệ sĩ, Cantơ đã đúng ở chỗ, về thực chất, nghệ thuật khác khoa học là nó dùng ngôn ngữ *hình tượng*, cái mà ngôn ngữ thông thường và ngôn ngữ khoa học không có. Có nghĩa, ngôn ngữ khái niệm không thể giải thích phù hợp nội dung của hội họa, âm nhạc, thơ, ca, v.v. và cũng có nghĩa, ngôn ngữ nghệ thuật cũng như nội dung và nguyên tắc của nó là không thể *"phiên dịch "* được. Tất cả những gì nghệ sĩ mô tả quá trình sáng tạo của mình chỉ là chất liệu thứ yếu giúp cho sự am hiểu nguyên nhân hay lịch sử nẩy sinh ra tác phẩm cụ thể mà thôi.

Về khả năng diễn đạt sự hình thành ý đồ và cách thể hiện ý đồ trong quá trình sáng tạo nghệ thuật, ở quan điểm của Cantơ, có chiều gợi mở giá trị. Trong bản thân mỗi tác phẩm hoàn thiện bao giờ cũng diễn ra quá trình kép: sáng tạo " cái gì " và sáng tạo " như thế nào ", chính đó là cái thức tỉnh ở người thưởng thức quá trình "đồng sáng tạo", cái không thể thiếu trong cảm thụ nghệ thuật.

Cho nên, để truyền đạt phù hợp nội dung một tác phẩm nghệ thuật, đúng như nhà văn thiên tài L. Tônxtôi đã nói, nghệ sĩ phải *tái tạo nó từ đầu đến cuối*. Ngoài ra, nếu trong khoa học, sự mô tả kỹ nghệ sáng tạo cho sự vận dụng nó vào sản xuất là hết sức quan trọng, thì ở nghệ thuật mọi sự tái tạo trùng lắp sẽ chỉ có thể làm tăng số lượng chứ không hề có sự phát triển. Ở đây Cantơ cũng rất đúng: tính độc đáo là một trong những phẩm chất đầu tiên thể hiện một tác phẩm nghệ thuật vĩ đại. Sự lặp lại trong nghệ thuật không chỉ đánh mất giá trị mà còn phản tác dụng.

Nhưng nếu tính độc đáo là một trong những đặc trưng của nghệ

thuật thì cơ chế truyền đạt thành tựu nghệ thuật giữa các thế hệ sẽ là như thế nào? Theo Cantơ, sự xuất hiện một thiên tài - đó là một sự kiện lớn lao, vì kỹ năng trong nghệ thuật được tự nhiên trực tiếp trao cho, cho nên "thiên tài sẽ chết đi khi tự nhiên không trao cái đó cho anh ta nữa và chuyển sang người khác, người mà lúc này có đủ tư chất tự nhiên để biểu hiện mình với tư cách là một mẫu mực"[1].

Rất tiếc, cho đến nay vẫn đang rất khó xác định rằng, với những đặc điểm tâm sinh lý như thế nào và những yếu tố môi trường xã hội ra sao thì thiên hướng nghệ thuật, tài năng nghệ thuật, những năng lực tư duy hình tượng và kỹ năng thể hiện lý tưởng nghệ thuật ở một cá nhân được hình thành và phát triển. Chính vì thế, phải thừa nhận rằng những gì Cantơ nêu lên trong vấn đề này, về cơ bản vẫn còn hấp dẫn. Khoa học hiện đại đến nay vẫn chưa bác bỏ được căn bản quan niệm truyền thống cho rằng, nghệ sĩ thiên tài vẫn cực kỳ hiếm hoi và chứa đựng những bí ẩn.

Nếu thiên tài tự nhiên là rất hiếm hoi và bí ẩn thì có sự ảnh hưởng và sự lưu truyền các thiên tài hay không? Cantơ trả lời rằng, không nên hiểu một cách nô lệ ảnh hưởng của một nghệ sĩ này lên một nghệ sĩ khác (dù điều đó là có thật), mà là sự tác động của những "tấm gương", những "tấm gương" gợi dậy ở người khác niềm khát khao không phải là *bắt chước* (như Arixtốt nghĩ) mà là *tạo ra* những cái độc đáo.

Nói chung, mỗi tác phẩm nghệ thuật với tư cách là sản phẩm của một nền văn hoá nào đó, không thể chứa đựng mọi đặc trưng những yếu tố nội dung, hình thức, phong cách và ngôn ngữ độc đáo truyền thống nào đó. Sự phát triển của nghệ thuật cũng như của các lĩnh vực hoạt động và ý thức khác đều được diễn ra trước hết bằng con đường *chiếm lĩnh* quá khứ, rồi sau đó mới *cải biến* và *sáng tạo*.

---

(1) *I.Cantơ*. Sđd, tr.325.

Cantơ rất hiểu điều đó. Ông xem điều kiện cần thiết cho sáng tạo nghệ thuật là chiếm lĩnh những trường phái hay phong cách biểu hiện nào đó. Vì hiểu đúng đắn, không thể tách hình thức khỏi nội dung trong nghệ thuật. Cantơ cho rằng, truyền thống và nói chung là văn hoá chỉ có thể ảnh hưởng đến hình thức, tức đến phương thức biểu hiện nội dung. Nội dung thì chỉ do nghệ sĩ tạo nên chứ không do môi trường chế định. "Thiên tài đem lại cho tác phẩm những chất liệu phong phú, còn sự cấu tạo hình thức đòi hỏi đến trường phái được giáo dục của tài năng"[1].

Phân định trình độ sáng tạo nghệ thuật, Cantơ chia ra cái *bên trong* và cái *bên ngoài*. Cái bên trong ông quan tâm chủ yếu sự biểu hiện tài năng tự nhiên của nghệ sĩ. Ở cái bên ngoài ông chú trọng việc hình thành cái bên trong một cách có ý thức dưới sự điều khiển của *thị hiếu*.

Thị hiếu với tư cách là yếu tố tự giác của tác phẩm được Cantơ bổ sung một chức năng, theo ông là quan trọng nhất, đó là chức năng *tổ chức*. Bởi trong trường hợp ngược lại, "tất cả sự tưởng tượng phong phú theo quy luật tự do như là đặc tính cơ bản của nghệ thuật sẽ không tạo ra được một cái gì ngoài cái vô nghĩa..."[1]. Như vậy thị hiếu còn quan trọng hơn cả tính độc đáo trong sáng tạo nghệ thuật.

Có thể khẳng định rằng, Cantơ đánh giá rất cao ý thức tự giác trong quá trình sáng tạo nghệ thuật. Nếu năng lực sáng tạo theo Cantơ là *bẩm sinh*, thì thị hiếu nghệ thuật là do tính tích cực của *ý thức* hình thành. Chính thị hiếu bắt nghệ sĩ phải lựa chọn sự sáng tạo cho phù hợp với người thưởng thức. Ông kết luận: "Nếu sau đó, do sự va chạm giữa hai thuộc tính đó trong một tác phẩm mà cần đến một sự hy sinh, thì phía phải hy sinh đầu tiên chính là nghệ sĩ, và năng lực phán đoán, với những nguyên tắc của mình, lúc đó sẽ hạn

(1) *I Cantơ*. Sđd., tr 326.

chế trước hết là sự phong phú và tự do tưởng tượng rồi mới đến lý trí"[1]. Quan điểm đó chống lại rất nhiều học thuyết đương thời về tính vô trách nhiệm, về tự do tuyệt đối trong sáng tạo nghệ thuật.

Cantơ nhận thấy thực chất và ý nghĩa của sáng tạo nghệ thuật là ở việc xây dựng và thể hiện *tư tưởng thẩm mỹ*. Qua tư tưởng thẩm mỹ, ông hiểu được "ý niệm về sự tưởng tượng, cái ý niệm gợi mở những suy nghĩ, song không có một ý nghĩ, tức một khái niệm nào có thể trùng khớp với nó; vì vậy, không một ngôn ngữ nào có thể hoàn toàn đạt tới trạng thái của nó và làm cho nó trở nên hiểu được"[2]. Năng lực mô tả tư tưởng thẩm mỹ đó được hiện thực hoá vào tác phẩm nghệ thuật, tạo nên dấu hiệu riêng, tinh thần riêng của tác phẩm.

Trong tác phẩm nghệ thuật, theo Cantơ, luôn diễn ra sự thống nhất, sự quy tụ cái tự nhiên và cái siêu nhiên thành chỉnh thể, sau đó nó chuyển hóa từ thế giới *bản chất* sang thế giới *hiện tượng*, hoặc từ thế giới tự nhiên *"siêu cảm tính"* sang thế giới *cảm tính*; nói cách khác - sự vận động vươn tới giác *ngộ đạo đức* nhờ kết quả của sự nỗ lực mô tả tư tưởng lý tính của trí tưởng tượng trong quá trình sáng tạo.

Để xứng đáng với sự chiêm ngưỡng nghệ thuật mô tả các đối tượng, nhất là các hành vi con người phải thực sự như là các hiện tượng cảm thụ cảm tính. Cantơ nhấn mạnh, nội dung tác phẩm không thể là sự sao chép đơn giản cuộc sống, mà phải lột tả được ý nghĩa của cái tinh thần không thể nào mô tả được một cách trực tiếp, mà chỉ bằng cảm nhận có tính khái quát cao. Với tinh thần đó, tư tưởng nghệ thuật ở trình độ cảm tính phải nâng con người lên trình độ *lý tính*, lên sự nhận thức và biểu hiện các mục đích lớn lao của con người, trong đó mục đích thiêng liêng nhất là *đạo đức*.

Cantơ khẳng định, chỉ với tư cách là *tư tưởng - đạo đức* cùng tác động tới

---

(1) *I.Cantơ*. Sđd, tr.330.
(2) *I.Cantơ*. Sđd, tr. 330.

những mục đích đạo lý, nghệ thuật mới có thể thực hiện được những chức năng cao cả của mình. Khi phản ánh tinh thần thời đại và thừa nhận toàn bộ nỗ lực chức năng đền bù sự thiếu hụt các điều kiện xã hội thiết yếu cho sự phát triển hài hòa của con người, Cantơ nhận thấy, "nếu bằng cách nào đó mà các loại hình nghệ thuật không gắn liền với lý tưởng đạo đức thì lúc đó chúng chỉ là công cụ của sự giải trí không hơn không kém..."[1].

Cantơ không phiến diện và hạn hẹp trong việc xem xét các chức năng của nghệ thuật, muốn phát hiện toàn bộ tính phức tạp và sự tác động phong phú giữa các trình độ cảm thụ nghệ thuật của con người. Ông không xem nhẹ các chức năng khoái cảm, chức năng đền bù, lý liệu pháp, v.v. Nhưng ở đây, chức năng hàng đầu ông nhấn mạnh là *chức năng xã hội* của nghệ thuật, mà tụ điểm của nó là khả năng nâng cao *văn hoá* chung cho con người.

Như vậy, trong lý thuyết sáng tạo nghệ thuật của Cantơ, nguyên tắc *"cái hợp lý vô mục đích"* - cái quy định điều kiện và mục đích cảm thụ thẩm mỹ trong giới tự nhiên, được thay bằng nguyên tắc "cái hợp lý (trong cảm thụ thẩm mỹ) vì mục đích (mô tả tư tưởng của lý tính)". Trong nghệ thuật, theo Cantơ, mọi cái đều phải "tương xứng" với tư tưởng và phụ thuộc vào ý đồ tư tưởng.

Quan niệm đó sẽ là tuyệt vời nếu như qua *tư tưởng* của Cantơ, người ta hiểu được đúng đắn và hiện thực ý nghĩa cụ thể của tác phẩm. Hơn nữa nghiên cứu tư tưởng của Cantơ theo quan điểm duy vậy, chúng ta thấy không ít những khả năng của nghệ thuật trong việc cải tạo chất liệu tự nhiên cho việc mô tả tinh thần cuộc sống con người, nổi bật là những nguyên tắc và lý tưởng đạo đức. Từ lý thuyết hoạt động thẩm mỹ của Cantơ, cũng có thể rút ra một nguyên tắc phương pháp luận rất quan trọng về mối quan hệ giữa *tinh thần* và *thực tiễn*.

---

(1) *I.Cantơ.* Sđd., tr.344.

Trong hoạt động nói chung, đặc biệt là hoạt động thẩm mỹ, theo Cantơ, cần khắc phục cách tiếp cận thế giới chỉ đơn thuần lý thuyết, mà phải có quan hệ thực tiễn; tức là từ tri thức, vận dụng tri thức vào hoạt động hợp lý trong tất cả các lĩnh vực đời sống xã hội. Cho nên, hoạt động thẩm mỹ là hình thức *tổng hợp* rất cao của hoạt động *tinh thần - thực tiễn*, nó được thực hiện theo nguyên tắc *thẩm mỹ - đạo đức* của con người. Tính tự do và tính hợp lý theo quan điểm đạo đức là mục đích của hoạt động thẩm mỹ. Trạng thái đạo đức - thẩm mỹ đó ở con người là trạng thái cao đẹp nhất, nó phải trở thành chuẩn mực của cuộc sống hiện thực chứ không chỉ trong nghệ thuật.

Nhấn mạnh sự gắn bó giữa *tư tưởng thẩm mỹ và mục đích cuộc sống* con người với tư cách là bản chất đạo đức, đó là cống hiến to lớn của Cantơ đặt ông lên tầm cao mới so với rất nhiều nhà mỹ học đương thời, những người phủ nhận ý nghĩa đạo đức của nghệ thuật.

Song mặt duy tâm và bất khả tri trong hệ thống triết học của Cantơ đã cản trở kết quả nghiên cứu lẽ ra sẽ cao hơn về những vấn đề đó của ông, dẫn ông tới sự cường điệu hoá yếu tố tự nhiên và yếu tố bản năng trong quá trình sáng tạo mà chủ yếu là đánh giá thấp vai trò của môi trường xã hội với tư cách vừa là đối tượng, vừa là mục đích phản ánh của nghệ thuật. Hậu quả của sự tuyệt đối hoá đặc trưng lý thuyết thẩm mỹ của Cantơ, trong phạm vi đáng kể, là một trong những nguyên nhân làm nẩy sinh và phát triển trong mỹ học châu Âu các khuynh hướng biệt phái chủ nghĩa và lý thuyết *"nghệ thuật vị nghệ thuật"*.

Triết học - mỹ học mácxít kết tụ trong nó tính khoa học trong sự tiếp cận và luận giải những vấn đề của mỹ học quá khứ, gạt bỏ những mặt hạn chế của hệ thống mỹ học Cantơ, đánh giá đúng đắn những tư tưởng quý báu của nó, đã tiếp thu và kế thừa ở trình độ cao những hạt ngọc đó cho sự phát triển nền mỹ học khoa học hiện đại.

I. CANTƠ VÀ VẤN ĐỀ TÍNH QUY ĐỊNH CỦA NHÂN TỐ CHỦ QUAN TRONG LĨNH VỰC THẨM MỸ

NGUYỄN VĂN PHÚC

Về mặt lịch sử, Can tơ không phải là người đầu tiên đặt vấn đề về tính quy định của nhân tố chủ quan trong lĩnh vực thẩm mỹ. Trước ông, Béccơli, Hium và một số người khác đã đặt cơ sở triết học, đồng thời, đã có những ý tưởng nhất định về sự tham dự và vai trò quy định của nhân tố chủ quan trong lĩnh vực thẩm mỹ. Tuy nhiên, chỉ đến Cantơ, vấn đề mới được đặt ra một cách đầy đủ hơn, hệ thống hơn, cũng như được giải quyết một cách độc đáo hơn. Điều đó khiến cho ông trở thành người có vị trí tiêu biểu nhất trong số những người sáng lập ra khuynh hướng chủ quan trong mỹ học.

Trước Cantơ, về căn bản, các nhà mỹ học nhìn nhận quan hệ thẩm mỹ từ lập trường khách quan. Nhận thức hoặc thụ cảm thẩm mỹ chỉ được xem như quá trình chuyển nội dung thẩm mỹ vốn có từ đối tượng vào ý thức chủ thể. Cũng như vậy, sáng tạo thẩm mỹ là sự tái tạo dưới hình thức cụ thể, cảm tính những phẩm chất thẩm mỹ của tự nhiên, cuộc sống hoặc một phần sự hoàn thiện, hoàn mỹ của một ý niệm, một đấng siêu nhiên nào đó. Kích thích tố trực tiếp cho mỹ học phê phán của Cantơ là mỹ học duy lý của Baumgácten và mỹ học duy cảm của Bớccơ cũng giải quyết vấn đề theo tinh thần đó.

Bằng sự phân tích khái niệm hoàn thiện, Baumgacten đưa ra quan niệm về sự thống nhất và sự khác biệt giữa cái thẩm mỹ, cái đạo đức và cái nhận thức. Theo ông, hoàn thiện là sự phù hợp giữa bản thân

sự vật với khái niệm về nó. Sự hoàn thiện này, bản chất chỉ là một, nhưng biểu hiện ra dưới ba hình thái: chân, thiện, mỹ. Chân là hình thái tồn tại và biểu hiện về mặt lý tính, thiện là biểu hiện của khả năng mong ước, và mỹ là hình thái biểu hiện bằng cảm tính của sự phù hợp. Nói khác đi, nếu chân là sự hoàn thiện được nhận thức bằng lý tính, thiện là sự hoàn thiện được nhận thức bằng mong ước, khát vọng thì mỹ là sự hoàn thiện được nhận thức bằng cảm xúc. Như thế, cũng như cái chân, cái thiện, sự tồn tại và biểu hiện của cái mỹ giả định sự tồn tại của những phẩm chất thẩm mỹ của đối tượng ở bên ngoài chủ thể.

Khác với Baumgacten, Bơccơ không chỉ xác định cơ sở khách quan của quan hệ thẩm mỹ từ phía khách thế mà còn chú ý đến tính khách quan trong cấu tạo tâm-sinh lý chủ thể. Theo ông, thị hiếu thẩm mỹ được hình thành từu ba năng lực tự nhiên của con người. Đó là năng lực cảm giác, năng lực tưởng tượng và năng lực phán đoán. Bơccơ cho rằng cảm giác được hình thành từ kinh nghiệm và là cơ sở của các năng lực thị hiếu.

Do các giác quan của con người có cấu tạo về cơ bản là giống nhau, cho nên, sự giống nhau của thị hiếu bị quy định bởi chính sự giống nhau của các giác quan về mặt tâm - sinh lý. Mặt khác, Bơccơ cho rằng tính khách quan của quan hệ thẩm mỹ còn bị quy định bởi những thuộc tính của bản thân đối tượng thẩm mỹ. Trong tác phẩm "Nghiên cứu triết học về nguồn gốc những nhận thức của chúng ta về cái cao cả và cái đẹp ", ông từng đưa ra bảy dấu hiệu khách quan về cái đẹp. Đó là tính nhỏ nhắn của đối tượng, sự mịn màng, tính đa dạng, kết cấu và quan hệ uyển chuyển, màu sắc thuần khiết...

Như thế, mặc dù khác nhau trong cách đặt và giải quyết vấn đề, cả mỹ học duy lý và mỹ học duy cảm đều không biết đến vai trò của

nhân tố chủ quan trong lĩnh vực thẩm mỹ.

Những ý đồ đầu tiên "đưa" nhân tố chủ quan vào trong quan hệ thẩm mỹ, đồng thời khẳng định tính quy định của nó thuộc về Hium và Vinkenman.

Trên cơ sở của quan niệm triết học cho rằng hiện thực chỉ là một luồng 'ấn tượng " mà nguyên nhân không rõ ràng và không thể nhận thức được, Hium phủ nhận cơ sở khách quan của thụ cảm thẩm mỹ, của cái đẹp. Ông từng cho rằng cái đẹp không phải là thuộc tính của bản thân sự vật; nó chỉ tồn tại trong ý thức của người quan sát. Khi phân biệt nhận thức lý luận với thụ cảm thẩm mỹ, Vinkenman cũng đi đến một quan niệm chủ quan về thẩm mỹ. Theo ông, nhận thức lý luận là một quan hệ được đặc trưng bởi quá trình đi từ khách thể đến chủ thể. Ngược lại, thụ cảm thẩm mỹ là quá trình đi từ chủ thể đến đối tượng.

Tiếp tục chủ nghĩa chủ quan của Hium và Vinkenman, đáp lại mỹ học duy lý và duy cảm, Cantơ, trong khi phân xuất cái thẩm mỹ với cái ngoài thẩm mỹ (nhận thức, đạo đức, thực dụng) đã coi sự tham dự của nhân tố chủ quan là tính qui định đặc trưng cho quan hệ thẩm mỹ.

Trong "Phê phán năng lực phán đoán", ông cho rằng, phán đoán thẩm mỹ không xuất phát từ giác tính với tính cách là năng lực nhận thức, dù là nhận thức ở hình thái thấp, hình thái cảm tính (Baumgaten). Phán đoán thẩm mỹ cũng không phải là sự tiếp nhận những tác động từ các thuộc tính vốn có của đối tượng lên các giác quan chủ thể để hình thành các cảm giác có tính kinh nghiệm (Bơccơ). Theo Cantơ, phán đoán thẩm mỹ là năng lực tiếp cận hoặc là hướng đến đối tượng theo nguyên tắc về tính hợp lý. Tuy nhiên, Cantơ hiểu tính hợp lý theo hai nghĩa. Một đối tượng được coi là hợp

lý (hoàn thiện) khi nó phù hợp với bản chất, hoặc mục đích của chính nó. Trong trường hợp này, cũng như Baumgácten, ông coi phán đoán về sự phù hợp của đối tượng với bản chất của chính nó là phán đoán nhận thức. Nhưng một đối tượng cũng có thể hợp lý một cách hình thức hoặc hợp lý một cách chủ quan khi nó phù hợp với bản chất năng lực phán đoán của chủ thể. Phán đoán về tính hợp lý chủ quan như vậy gọi là phán đoán thẩm mỹ. Ở đây, những năng lực tâm lý của chủ thể quy định thực chất phán đoán thẩm mỹ.

Với cách đặt vấn đề như vậy, Can tơ khẳng định tính quy định của nhân tố chủ quan trong toàn bộ các yếu tố của quan hệ thẩm mỹ.

Có thể nhận thấy điều đó, trước hết, trong quan niệm của Cantơ về cái đẹp. Nếu trung tâm chú ý của mỹ học truyền thống trước Cantơ là việc xác lập cơ sở khách quan cho cái đẹp, thì ngược lại, Cantơ quan tâm chủ yếu đến việc phân tích những điều kiện chủ quan trong đó con người thụ cảm đối tượng là đẹp.

Trong "Phép phân tích cái đẹp", Cantơ xem xét cái đẹp từ các khía cạnh chất lượng, số lượng và quan hệ với một tình thái nhất định. Đối với ông, thụ cảm thẩm mỹ là phán đoán nhằm vào hình thái của sự vật chứ không phải vào bản thân sự vật. Bởi thế, cái đẹp trước hết phải là đối tượng của khoái cảm không vụ lợi. Ở đây, Cantơ muốn tách cái đẹp khỏi cái thực dụng và cho rằng chỉ những gì không liên quan đến lợi ích thực tế mới có thể là đối tượng của khoái cảm thẩm mỹ đích thực, tức khoái cảm vô tư không gắn với việc thoả mãn những nhu cầu thực dụng.

Đặc điểm thứ hai của cái đẹp, theo Cantơ, là ở chỗ, nó là đối tượng của khoái cảm phổ biến không thông qua khái niệm. Trong trường hợp này, Cantơ tách cái đẹp khỏi cái nhận thức. Nếu cái nhận thức giả định các khái niệm như là phương thức phổ biến và hình thức biểu hiện kết quả của quá trình tiếp cận đối tượng, thì cái đẹp mang tính

đơn nhất, cảm tính, gắn liền với các cá nhân. Tuy nhiên, phán đoán về cái đẹp trước hết cũng là một phán đoán. Vì vậy, khoái cảm nảy sinh từ phán đoán về cái đẹp cũng phải có ý nghĩa phổ biến như các khái niệm trừu tượng. Như vậy, ở Cantơ, phán đoán về cái đẹp hiện ra như là một nghịch lý. Khắc phục nghịch lý này, Cantơ cho rằng *phán đoán về cái đẹp và phán đoán thẩm mỹ nói chung, là phán đoán chủ quan*. Thực ra, chúng không có tính phổ biến của phán đoán nhận thức mà chỉ có *kỳ vọng chủ quan về tính phổ biến*.

Đặc điểm thứ ba của cái đẹp là ở chỗ, nó (tức cái đẹp) là một hình thái biểu hiện tính hợp lý của đối tượng mà con người có thể tiếp nhận được không cần biết đến khái niệm về mục đích của đối tượng. Với đặc điểm này, Cantơ muốn tách, cái đẹp thuần túy hoặc cái đẹp tựa do ra khỏi cái đạo đức. Ông từng viết: "Cái đẹp mà có liên hệ với cái thiện về mặt đạo đức thì không còn là cái đẹp thuần túy nữa; đó chỉ là cái đẹp nương tự. Cái đẹp thuần tuý không bao giờ đòi hỏi phải xét xem đối tượng sẽ phải là *cái gì*"[1]. Và cuối cùng, Cantơ cho rằng cái đẹp phải là cái có thể đem lại khoái cảm một cách tất yếu không thông qua khái niệm.

Tách cái đẹp khỏi cái thực dụng, cái nhận thức, cái đạo đức tức là tách cái đẹp khỏi mọi cơ sở khách quan, biến nó thành sản phẩm của những năng lực tâm tý chủ quan thuần túy. Sự tuyệt đối hoá vai trò của nhân tố chủ quán trong sự hình thành cái đẹp, cố nhiên, là không phù hợp với thực tiễn sáng tạo và thưởng ngoạn cái đẹp. Vì vậy, Cantơ phải tự "nhượng bộ" mình bằng cách đưa ra quan niệm về cái đẹp nương tựa. Khác với cái đẹp thuần túy, cái đẹp nương tựa, theo Cantơ, lại bao hàm khái niệm về sự hoàn thiện của đối tượng. Nói

(1) *I. Cantơ*. Tác phẩm gồm 6 tập, t.5. Nxb Tư tưởng, Matxcova, 1966, tr.232.

khác đi, cái đẹp nương tựa dựa trên cơ sở so sánh đối tượng với khái niệm, ý niệm về chủng loại của nó. Trong sự nhượng bộ này, Cantơ không vượt qua được các nhà khai sáng. Vì, rốt cuộc, cũng như các nhà khai sáng, ông cho rằng "Cái đẹp tượng trưng cho cái thiện về mặt đạo đức"(1).

Việc khẳng định tính quy định của nhân tố chủ quan trong đối tượng thẩm mỹ cũng được Cantơ thực hiện khi phân tích cái cao cả. Ông cho rằng, cũng như cái đẹp, cái cao cả không phải là cái được xác định bởi bản thân các thuộc tính của đối tượng mà bởi trạng thái tâm lý chủ quan của chủ thể. Cơ sở của cái cao cả, theo Cantơ, "chỉ có ở trong ta, trong ý nghĩ mà cái cao cả gợi nên để góp vào quan niệm chung về giới tự nhiên"(2).

Tính quy định của nhân tố chủ quan trong sự thụ cảm cái cao cả được Cantơ xác định ở *trạng thái tâm lý và năng lực nhân cách của chủ thể.*

Theo Cantơ, cảm quan về cái cao cả, về thực chất, là sự biểu hiện những sức mạnh chủ quan của con người trước thiên nhiên hùng vĩ. Bởi thế, chỉ ở trong trạng thái tâm lý cảm thấy mình được an toàn, được bảo vệ, con người mới có thể có quan hệ thẩm mỹ với đối tượng, mới có thể thấy được đói tượng là cao cả. Tính hợp lý của quan niệm này đã được C.Mác chia sẻ khi ông nhận xét rằng, chẳng hạn, đối với một người đang ở trong trạng thái quá đói thì không có cái gọi là hình thức thẩm mỹ của thức ăn. Trong quan niệm của Cantơ, cảm quan về cái cao cả không hình thành từ tự nhiên hùng vĩ, từ dốc đá cheo leo, bão biển, cuồng phong hay núi lửa dữ dội. Nó là khoái cảm về chính những năng lực, những giá trị người nảy sinh trong sự chiêm ngưỡng tự nhiên. Tiếp tục cách nhìn nhận

---

(1) *I.Cantơ*, Phê phán năng lực phán đoán. Xanh Pêtecbua, 1898, tr.234 .

(2) *I.Cantơ*. Tác phẩm gồm 6 tập, t.5. Nxb Tư tưởng, Mátxcơva, 1966, tr.252.

này, Hêgen và Phixe đều cho rằng, cái đẹp, cái cao cả trong thiên nhiên chính là cái làm ta liên tưởng đến con người. Tróng khi tuyệt đối hoá nhân tố chủ quan như là cái duy nhất quy định sự xuất hiện cảm quan về cái cao cả, Cantơ lại có một tư tưởng độc đáo rằng, để thụ cảm cái cao cả, chủ thể thẩm mỹ phải có một sự phát triển nhất định về năng lực nhân cách, tức là về văn hoá. Trong "Phép phân tích cái cao cả ", ông từng khẳng định rằng cái mà người có văn hoá gọi là cao cả, đối với những người kém phát triển văn hoá chỉ là điều sợ hãi.

Trong các năng lực chủ quan của chủ thể thẩm mỹ, Can tơ đặc biệt chú ý đến thị hiếu. Với ông, phán đoán thị hiếu, về bản chất, là biểu hiện tâm thế của chủ thể thụ cảm - đánh giá. Trước hết, nó là cái có tính cá nhân, đơn nhất. Không thể nói đến tính quy luật khách quan quy định thị hiếu, không thể có những chuẩn mực xác định, đơn trị có thể áp dụng như nhau cho mọi người. Và như vậy, *thị hiếu là lĩnh vực không tranh cãi được*. Tuy nhiên, trong "Phép phân tích cái đẹp", Cantơ lại khẳng định rằng cái đẹp là cái có thể mang lại khoái cảm có ý nghĩa phổ biến (dù khoái cảm này được thể nghiệm không thông qua khái niệm). Luận chứng cho khẳng định này, Cantơ giả định rằng có một cảm xúc chung tồn tại trong mọi chủ thể thẩm mỹ. Do vậy, phán đoán thị hiếu cũng có tình phổ biến, tất yếu dù là tính phổ biến và tất yếu chủ quan. Trên bình diện này, thị hiếu lại biểu hiện như là cái có tính quy luật và có thể tranh cãi được. Trong quan niệm của Cantơ, có thể thấy, một mặt, ông khẳng định khía cạnh cá nhân, độc đáo của thị hiếu thẩm mỹ (điều mà những nhà khai sáng, cả duy cảm lẫn duy lý đều không biết đến). Mặt khác, trong một chừng mực nhất định, ông cảm nhận phương diện xã hội, tính khách quan xã hội của năng lực tinh tế này. Đành rằng, ở Cantơ, tính cá nhân và tính xã hội của thị hiếu hiện ra như một nghịch lý. Để khắc phục nghịch lý thị hiếu, ông cho rằng cần phải thừa nhận cơ sở và phương

thức của phán đoán thị hiếu là một khái niệm không chính xác (theo nghĩa nhận thức luận), một *ý niệm thẩm mỹ*, nghĩa là "một thứ nhận thức không thể giải thích được của trí tưởng tượng"[1].

Với tư tưởng về ý niệm thẩm mỹ như là cơ sở và phương thức của phán đoán thị hiếu (và do đó, của thụ cảm, sáng tạo thẩm mỹ theo cách diễn đạt ngày nay), Cantơ đã tiến gần tới thực chất khái niệm *hình tượng thẩm mỹ, hình tượng nghệ thuật.*

Những nhà duy lý, trong khi đồng nhất một cách lẫn lộn nhận thức thẩm mỹ với nhận thức lý luận, đã tuyệt đối hoá tính khách quan của nhận thức thẩm mỹ. Hình tượng thẩm mỹ với tính cách phương thức và kết quả của hình thái thấp, hình thái cảm tính của nhận thức, theo họ, là có tính *chất đơn* nghĩa, đơn trị. Tính đơn nghĩa, đơn trị này duy nhất bị quy định bởi tính khách quan của bản chất đối tượng thẩm mỹ. Khẳng định sự tham dự và tính quy định của nhân tố chủ quan trong thụ cảm và sáng tạo thẩm mỹ, Cantơ cho rằng ý niệm thẩm mỹ không phải là một khái niệm đơn nghĩa, mà là một khái niệm rộng hơn khái niệm lý luận. Nói khác đi, ý niệm thẩm mỹ là một khái niệm có tính đa nghĩa. Tính đa nghĩa này bị quy định bởi những năng lực thẩm mỹ, bởi toàn bộ phông văn hoá của chủ thể. Dưới hình thức tính đa nghĩa của ý niệm thẩm mỹ, *lần đầu tiên trong lịch sử mỹ học, Cantơ phát hiện tính đa nghĩa của hình tượng thẩm mỹ, hình tượng nghệ thuật.* Mặc dù trong ông, hình tượng thẩm mỹ chỉ được hiểu như là một ý niệm tiên nghiệm, nhưng với đóng góp này, Cantơ đã mở ra một cách nhìn nhận mới đối với phương thức và kết quả của nhận thức cũng như sáng tạo thẩm mỹ. Cần lưu ý rằng, xuất phát từ Cantơ, tư tưởng về ý niệm thẩm mỹ với tính cách là hình tượng đa nghĩa đã được lý giải một cách thần bí hoá ở Senling và

---

(1) *I.Cantơ.* Phê phán năng lực phán đoán. Xanh Pêtécbua, 1898, tr.234.

Slêghen. Còn những nhà lãng mạn và những người theo chủ nghĩa tượng trưng thì tuyệt đối hoá tính đa nghĩa của hình tượng thẩm mỹ như là sự biểu hiện cái vô hạn trong cái hữu hạn, qua đó, phủ nhận chức năng phản ánh hiện thực, đồng thời, phủ nhận tính khách quan của hình tượng thẩm mỹ, hình tượng nghệ thuật. Tuy nhiên, không vì thế mà đóng góp của Cantơ trong vấn đề này mất đi ý nghĩa gợi mở. Những nhà mỹ học Macxit trong khi kế thừa hạt nhân hợp lý trong tư tưởng của Cantơ về vai trò của nhân tố chủ quan trong sáng tạo hình tượng thẩm mỹ, về tính đa nghĩa của nó, đã đồng thời thấy được sự thống nhất giữa tính chủ quan với tính khách quan, giữa tính đa nghĩa với tính xác định trong bản thân hình tượng thẩm mỹ. Ngày nay, vai trò của nhân tố chủ quan, tính đa nghĩa của hình tượng thẩm mỹ trong chừng mực được ý thức một cách đúng đắn, đã thực sự là một yêu cầu không thể thiếu được của sáng tạo và thưởng ngoạn thẩm mỹ, nghệ thuật.

Tư tưởng về tính quy định của nhân tố chủ quan được Cantơ cụ thể hoá thêm một bước nữa trong lĩnh vực nghệ thuật. Cũng như đối với cái thẩm mỹ nói chung, Cantơ ra sức phân biệt nghệ thuật với những cái ngoài nghệ thuật.

Theo Cantơ, tự nhiên là cái tự vận động, tự biến hoá. Đó là những quá trình không có mục đích, dự kiến. Con ong làm tổ dưới tác động của bản năng tự nhiên, còn nghệ thuật là hoạt động và là sản phẩm của hoạt động người. Tính mục đích, tính dự kiến và tính sáng tạo là điều phân biệt nghệ thuật với tự nhiên.

Không chỉ khác biệt tự nhiên, nghệ thuật còn khác biệt các hoạt động ngoài nghệ thuật của con người. Cantơ phân biệt nghệ thuật với nghề thủ công. Nghề thủ công, theo ông, là một thứ "nghệ thuật làm mướn". Đó là hoạt động "bị cưỡng bức", tự bản thân nó không hấp dẫn, không sản sinh ra khoái cảm. Sự tham gia trực tiếp của lý trí, ý chí nhằm khắc phục tâm

trạng chán ghét lao động là đặc trưng của nghề thủ công. Trong trường hợp nào đó, nghề thủ công có đem lại một chút ít hấp dẫn thì đó cũng chỉ là hấp dẫn ngoài lao động tức là sự hấp dẫn từ thù lao. Trái lại nghệ thuật là một hoạt động hoàn toàn tự do, vì tự nó là một hoạt động sinh ra khoái cảm. Là hoạt động tự do, nghệ thuật không bị chế ước bởi tính tất yếu của những nhu cầu thực dụng. Nó là *trò chơi*, trong khi nghề thủ công là *lao động*.

Không phải là nghề thủ công, nghệ thuật cũng không phải là hoạt động nhận thức lý luận. Cantơ phân biệt nghệ thuật với nhận thức lý luận ở chỗ: mặc dầu cùng là hoạt động của con người, nhưng trong hoạt động lý luận, con người biết trước điều mà người ta sẽ làm. Do vậy hoạt động lý luận là hoạt động của lý trí, nó tuân thủ những quy tắc lôgic và không phải là hoạt động sáng tạo. Ngược lại, trong sáng tạo nghệ thuật, cho dù người ta có ít nhiều dự kiến về mục tiêu của hoạt động thì cũng không thể ngay lập tức và trực tiếp đạt được kết quả. Ở Cantơ, hoạt động nghệ thuật hiện ra như là *một hoạt động chủ quan đầy tính sáng tạo*; nó là tự do, hư cấu, tưởng tượng, không hề bị chế ước bởi tính tất yếu bên ngoài. Sự cường điệu vai trò của nhân tố chủ quan trong sáng tạo nghệ thuật được Cantơ thực hiện khi đặt đối lập khoa học (lý luận) với nghệ thuật: một bên là tài năng, một bên là thiên tài. Về tài năng, theo ông, nhà bác học vĩ đại nhất chỉ khác kẻ bắt chước ở mức độ. Vì vậy, người ta có thể học tập được, chẳng hạn, những gì mà Niutơn trình bày trong triết học của ông. Nhưng không bao giờ có thể bắt chước , có thể học tập được cảm hứng. Cảm hứng sáng tạo hay thiên tài, vì vậy, là đặc quyền của nghệ sĩ. Thiên tài không bị chế ước bởi các quy tắc từ bên ngoài, mà trái lại, chính nó tự do ban bố ra các quy tắc. Có nhiên, thực tiễn chỉ ra rằng nghệ thuật không phải là hoạt động và sản phẩm của một hoạt động hoàn toàn chủ quan, tùy tiện. Nhưng đằng sau sự chủ quan hóa của Cantơ, có thể thấy, ông đã phỏng đoán được một trong những đặc trưng quan trọng

của sáng tạo nghệ thuật. Đó là sự tham dự và vai trò không thể thiếu được của trực giác và vô thức, theo cách diễn đạt ngày nay. Cần lưu ý rằng, trong lịch sử mỹ học. Arixitốt là người xem nhẹ tính đặc thù này của nghệ thuật. Theo ông, có thể kiểm soát được toàn bộ quá trình sáng tạo và thưởng ngoạn nghệ thuật bằng lý trí. Ông từng có tham vọng vạch ra những quy phạm, quy tắc chung cho nghệ thuật và cho rằng chỉ cần nắm vững những quy tắc đó là có thể sáng tạo và đánh giá - thưởng ngoạn nghệ thuật. Về điểm này, thực tiễn nghệ thuật đã xác nhận mức độ hợp lý ở Cantơ hơn là ở Arixtốt.

Với sự chủ quan hoá hoàn toàn quá trình sáng tạo và thưởng ngoạn thẩm mỹ, Cantơ thực sự là cội nguồn của những học thuyết mỹ học chủ quan từ thời cận đại đến nay. Tuy nhiên, từ Cantơ đến những nhà mỹ học chủ quan hiện đại đã có sự khác biệt khá xa. Nếu như, với những nhà mỹ học chủ quan hiện đại, quá trình sáng tạo và thưởng ngoạn thẩm mỹ, căn bản, được nhìn nhận như một quá trình thuần túy cá biệt và bí hiểm, thì ở Cantơ, sự chủ quan hoá lại biểu hiện ra như là khát vọng độc đáo của sự tìm kiếm tính đặc thù cho toàn bộ lĩnh vực thẩm mỹ, đặc biệt là chủ thể thẩm mỹ. Sự tiếp tục Cantơ, do vậy, không phải là độc quyền của những nhà mỹ học chủ quan. Trái lại, mỹ học Macxít, từ sự đánh giá khách quan - lịch sử những đóng góp và những hạn chế của Cantơ, có thể và trên thực tế đã và đang kế thừa một cách biện chứng những hạt nhận hợp lý trong mỹ học Cantơ. Nhân tố chủ quan, không phải là tính quy định duy nhất, không phải là tính quy định cuối cùng, nhưng có một vài trò không thể thiếu được trong sự hình thành toàn bộ quan hệ thẩm mỹ giữa con người với con người và giữa con người với tự nhiên. Xác định phép biện chứng giữa nhân tố chủ quan và nhân tố khách quan trong lĩnh vực thẩm mỹ chính là con đường tích cực nhất đối với sự tiếp tục và vượt qua Cantơ.

CÁI ĐẸP VỚI TƯ CÁCH LÀ ĐỒ THỨC THỜI GIAN TRONG HỆ THỐNG TRIẾT HỌC I.CANTƠ

NGUYỄN VĂN HUYÊN

Bất kỳ nhà triết học nào cũng thừa nhận rằng nếu không có định nghĩa về thời gian của I.Cantơ - "Thời gian là hình thức trực quan bên trong"- thì không thể có được sự hình thành một loạt tư tưởng triết học về sau. Xuất phát từ định nghĩa về thời gian của Cantơ, Huxec đã xây dựng nên "Hiện tượng luận về nhận thức thời gian". Và cũng xuất phát từ định nghĩa đó, Haidơgơ đã đề xuất lý thuyết "Thời gian và tồn tại".

Học thuyết về thời gian được Cantơ trình bày trong các tác phẩm "Prole-gomena"- (Kiến thức nhập môn), "Về những hình thức và những nguyên tắc của thế giới cảm tính và thế giới tiên nghiệm" (phần về "Cảm giác luận tiên nghiệm"), v.v.

Nhưng thông thường, khi bàn đến học thuyết về thời gian của Cantơ, nhiều người chỉ dựa trên những ý tưởng trực tiếp về thời gian mà ông đã trình bày trong các tác phẩm đó. Không phải ai cũng nhìn thấy được đến tận chiều sâu tư tưởng về thời gian như là cấu trúc tổng quát của hệ thống, nơi có thể nói là xuất phát điểm cho việc xây dựng toàn bộ hệ thống triết học phê phán của Cantơ. Cấu trúc của hệ thống đó, có thể nói, quy định ý nghĩa của hầu hết các quan niệm, các bộ phận trong toàn bộ hệ thống triết học của Cantơ, đặc biệt là của học thuyết về cái đẹp và nghệ thuật.Bài nghiên cứu này chỉ dừng lại, tìm hiểu vấn đề mối quan hệ giữa cái đẹp và thời gian từ khía cạnh hệ thống cấu trúc của Cantơ.

Hệ thống cấu trúc của Cantơ được xây dựng trên cơ sở tư tưởng chủ yếu mối quan hệ có tính hệ thống và sự thống nhất tất cả các hiện tượng với sự nhận thức thiết yếu của con người.Tất nhiên, sự nhận thức đó, theo Cantơ, chưa thể là những cứ liệu cuối cùng, và cơ sở của sự thống nhất đó cũng hãy còn chưa rõ ràng. Chính từ quan niệm đó mà khắp nơi trong hệ thống triết học của Cantơ, người ta đều thấy "những hố sâu ngăn cách", và bên trên những hố sâu ngăn cách đó, được xây dựng lên "những chiếc cầu" dưới dạng là "sự tương ứng", "sự phù hợp", "sự hòa hợp", "sự cân đối", v.v. Nếu nhìn bình thường, người ta chỉ thấy cấu trúc hệ thống của Cantơ mang những tính chất cấu trúc lôgic của một hệ thống. Chỉ khi nào có được cái nhìn thật sự sâu sắc người ta mới thấy được tính chất của cấu trúc đó mang tính thẩm mỹ rất cao. Nói cách khác, nguyên tắc thẩm mỹ trong cấu trúc hệ thống của Cantơ là hết sức cần thiết không chỉ đối với lôgíc học, mà cả đối với sự nhận thức về sự phù hợp của nó. Điều đó cho thấy một sự thực như một nguyên tắc là, trong bất cứ một hệ thống nào, tất cả các yếu tố đều phù hợp với nhau: nhưng các yếu tố đó có thể được nhận biết như một hình ảnh không có "cứ liệu"; tuy không phải là "cứ liệu", song chúng lại rất cần thiết đối với việc xây dựng nên sự thống nhất đó.

Nguyên nhân của bất kỳ một sự không phù hợp hay một sự mất hài hòa nào cũng chỉ có thể xuất phát từ tính đa hình đa dạng, tính muôn màu muôn vẻ của mọi vật, nhất là với sự xác định sự hiện có bằng cảm giác. Hơn nữa tất cả các hiện tượng chỉ có thể phù hợp với nhau, mà theo Cantơ là "trùng khít" lên nhau, hay có thể nói một sự phù hợp phổ biến nhất chỉ có thể có trong quan hệ với thời gian. Thời gian, chính là "diện mạo" (sự hiện diện) bên trong của các đơn tử. Mọi vật đều nằm trong thời gian lại hiện diện trong tất cả vạn vật.

Song thời gian, theo Cantơ, lại chỉ là hình thức. Không có một sự xác định về nội dung nào bằng cảm tính lại có thể đạt tới được một sự phù hợp giữa hiện tượng này với hiện tượng kia, sự vật này với vật khác, mặc dù tất cả hiện tượng, sự vật đều nằm trong trạng thái phù hợp. Chắc chắn là trong cảm tính, người ta có khả năng dễ nhìn thấy hơn những trạng thái như sự khác nhau giữa thụ hưởng và nghĩa vụ, giữa lạc thú và phẩm hạnh, giữa mục đích và phương tiện, tính hợp lý với tính nguyên nhân, sự phù hợp khách quan với sự phù hợp chủ quan, tình cảm đạo đức với tình cảm thẩm mỹ, v.v. Khi đã thừa nhận tính đa hình, đa dạng của tính cảm tính, có nghĩa là ở trong nó không thể tìm thấy một sự trùng khít hoàn toàn. Nhưng để cái cảm tính đó trở thành cái có nghĩa, tức là cảm tính đúng, thì nó phải có nếu không phải là sự trùng hợp thì cũng phải là sự phù hợp nào đó. Sự phù hợp chỉ có thể được thiết lập thông qua hoặc là khái niệm hoặc là hình ảnh, tức là thông qua những cái mà chúng có khả năng tạo nên sự thống nhất giữa các bộ phận, các yếu tố bên trong kinh nghiệm. Mục đích thống nhất tính cảm tính với mối liên hệ bên trong phổ biến nhất, tức là kinh nghiệm, được thực hiện bởi hai mặt của tính đa dạng và tính nhiều vẻ của vạn vật. Một mặt, đó là hình thức tiên nghiệm của cảm tính trong thời gian. (Trong quan hệ với kinh nghiệm thì không gian chỉ là các bề ngoài). Mặt khác, đó là sự thống nhất tiên nghiệm của tổng giác - (thức giác, cảm thức). Tổng giác là một loại năng lực trực giác có thể cảm thức được đối tượng một cách tổng quát như ở trạng thái vừa là nguyên nhân, vừa là vấn đề lại vừa là mục đích. Quá trình chuyển hoá để trở thành trạng thái vừa là nguyên nhân, vừa là vấn đề và mục đích này của trực giác còn được các khái niệm gián tiếp của chúng như thực thể, đối tượng, phạm trù hỗ trợ. Thời gian và tổng giác (cảm thức) tiên nghiệm là hai giới hạn đối với

tính đa dạng và tính nhiều vẻ, chúng thực hiện vai trò tạo nên sự cân đối, sự phù hợp của hệ thống. Cái đẹp (cũng như các phạm trù mỹ học khác của Cantơ mà ở đây ta không bàn tới) tồn tại cùng với hai giới hạn đó. Bởi cơ sở của sự thống nhất các mối quan hệ có tính hệ thống, về nguyên tắc, hãy vẫn là cái chưa rõ ràng, chưa biết được. Cho nên, đối với bản thân cái đẹp, chúng ta chỉ nhận biết được một cái gì đó tương tự như cái hình ảnh của nó, cái hình ảnh mà không phải là hình ảnh và không thể nhận biết được. Như vậy, có nghĩa là, cái đẹp với tính cách là chất liệu của sự nhận thức (có tính vật chất) là một cái gì đó không thể hình dung được, hay có thể nói, nó không nằm trong giới hạn của nhận thức, không thuộc lĩnh vực nhận thức. Tự bản thân, cái đẹp vì vậy cũng không phải là sự nhận thức. Trong quan hệ (phạm vi) lý tính thực tiễn (tức trong đời sống đạo đức - xã hội), cái đẹp thể hiện như một "biểu tượng" (Simbol). Sự tồn tại độc lập của lý tính thực tiễn đối với lý tính thuần tuý, hay có thể nói cái hố sâu không thể vượt qua giữa chúng sẽ được khắc phục bằng sự biểu trưng hoá bởi năng lực thẩm mỹ của cái biểu trưng. Chính vì vậy, sự biểu trưng hoá chính là hình ảnh của cái gọi là "vô hình".

Như trên đã phân tích, thời gian và sự thống nhất tiên nghiệm của tổng giác (cảm thức) luôn luôn giữ các vị trí cân đối (hợp lý) trong hệ thống của Cantơ. Sự thống nhất, - cái được thời gian xây dựng nên, mặc dù là cái hết sức linh hoạt và không thể nắm bắt được, song nó lại hoàn toàn xác định trong quan hệ với tổng giác (cảm thức). Vượt ra bên ngoài ranh giới của kinh nghiệm cảm thức, nó không còn có tính xác định nữa, mặc dầu là nó. Trong trường hợp thứ nhất, tính chất xác định luôn luôn được lưu giữ, nhưng các sự vật cảm tính lại biến đổi. Trong trường hợp thứ hai, là có sự biến đổi, tức là có sự không xác định của đối tượng tiện nghiệm, tức là trong thực tế, trong

mọi tri thức của chúng ta bao giờ cũng có một "đại lượng X".

Trong hệ thống, vị trí cái đẹp luôn tương đồng với cái mà đồ thức chiếm giữ trong đó, hay có thể nói, ở đó cái đẹp và đồ thức là như nhau. Tại sao có thể nói như vậy? Chúng ta biết, theo quan niệm của Cantơ, lý tính về nguyên tắc không bao giờ đem lại sự thống nhất (có tính hiện thực) với tổng giác (cảm thức). Trong bản chất của lý tính, không chỉ có sự tham gia của yếu tố đạo đức, cái tạo nên ý chí cho cái thiện cũng như cho tất cả những gì phù hợp với tư tưởng thuần tuý của nghĩa vụ: nó cũng không chỉ là sự nhận thức, nơi giác tính thiết lập nên mối liên hệ phù hợp có tính hệ thống với kinh nghiệm. Trong lý tính cũng còn có cái đẹp và cái cao cả. Cái đẹp và cái cao cả vừa phục vụ cho mục đích của lý tính đồng thời phụ thuộc vào lý tính. Song chỉ có cái cao cả là cái vô điều kiện trên phương diện lý tính. Cái đẹp, theo Cantơ, là cái thực hiện việc hài hòa hoá tất cả các năng lực nhận thức, nghĩa là nói đến cùng, nó cũng thực hiện tất cả những gì phục vụ cho việc thống nhất. Còn cái thiện, nếu như cũng phù hớp với nhận thức, thì cuối cùng cũng đi tới sự thống nhất đó. Chính vì vậy, trong chất liệu của cái cảm tính, việc biểu trưng hoá cái thiện chỉ có thể thưc hiện được bằng cái đẹp, có nghĩa là trong quan hệ với việc đi tới sự thống nhất của tổng giác (cảm thức), cái đẹp cũng là cái "tượng trưng". Vậy thì cái đẹp có quan hệ với thời gian như thế nào? Thời gian, đó là cái thuần tuý hình thức, nó không thể là một cái gì đó có tính vật chất, tự nó không thể hiện được một cái gì cả. Đó là cái có tính đối tượng phổ quát.

Cái đẹp cũng vậy, nó cũng là cái có tính cảm tính, chỉ có tính chất hình thức. Nó chỉ là hình thức của tính hợp lý bên cạnh các mục đích và các khái niệm (nó bất chấp mọi mục đích và mọi khái niệm).

Nhưng bởi cái đẹp còn có hình thức tồn tại dưới dạng vật chất, cho nên có khả năng và phương thức tồn tại hết sức uyển chuyển. Về khía cạnh này, giống như mọi hiện tượng, cái đẹp tồn tại trong thời gian. Vì vậy, bản thân sự hài hòa và sự thống nhất trong cái đẹp cũng hết sức uyển chuyển; có thể nói, đó là một sự thống nhất linh hoạt và tinh tế. Nhưng mặt khác, nếu như cái đẹp, giống như mọi hiện tượng phổ biến khác, phải thể hiện mình trong thời gian cái trạng thái liên tục, nhất quán mà không cần đến đặc trưng đặc biệt của nó trong quan hệ với thời gian, thì bất kỳ một tập hợp các hiện tượng cảm tính nào, về nguyên tắc, cũng đều có thể gợi lên cái đẹp, và như vậy, sự tồn tại như một đặc trưng riêng của nó sẽ không còn nữa. Lúc đó, chúng ta không thể phân biệt được đâu là cái đẹp cao cả, trác việt (cái biểu trưng cho cái thiện), đâu là cái thuần tuý lý tính (cái thù nghịch với cái đẹp)! Và như vậy, chúng ta không thể tìm được vị trí đích thực của cái đẹp trong hệ thống triết học phê phán. Vì cái đẹp là cái tượng trưng, biểu đạt cái không tồn tại thực, cho nên nó có tính không xác định. Song cái đẹp lại là một đối tượng cần thiết, cho nên dù không tồn tại thực, nó vẫn không thể bị loại bỏ.

Cái đẹp là sản phẩm của sự tưởng tượng. Nhưng sự tưởng tượng đó phải thể hiện như thế nào để cái đẹp có thể phù hợp với thời gian ngay trong tưởng tượng?

Trong số các tác phẩm của sự tưởng tượng, Cantơ phân biệt thành hai loại tưởng tượng mang tính "tính chất" và tưởng tượng mang tính "hình ảnh". Đồ thức (Schema) và biểu trưng (Simbol) - cả hai đều chính là hình ảnh. Tưởng tượng mang tính "tính chất" thuộc loại tưởng tượng khái niệm. Những dấu hiệu thu được bằng con đường tưởng tượng mang tính tính chất không thể nào có thể thích hợp (phù

hợp) được với sự thống nhất của tổng giác (cảm thức), và cũng không thể thích hợp (phù hợp) với thời gian.Bởi thời gian, đối với Cantơ là cái không khái niệm. Vậy nên, dấu hiệu là cái thuộc về tính chất, nó liên quan đến khái niệm, hoặc có thể nhận biết bằng khái niệm, như sự thu hút vào trò chơi liên tưởng của trí tưởng tượng.

Nếu cái đẹp không phải là loại sản phẩm của tưởng tượng mang tính tính chất, có nghĩa là nó thuộc về loại tưởng tượng mang tính hình ảnh. Mối quan hệ của sự tưởng tượng hoá cũng được xác định đằng sau cái đẹp và cái thiện. Cho nên, trong mối quan hệ với thời gian thì cái đẹp thể hiện như một đồ thức; nói chính xác hơn, là tương ứng (giống với) đồ thức. Tất cả các đồ thức mà Cantơ tính đến chính là những sản phẩm có được thông qua quan hệ với thời gian; bản thân đồ thức là sự giới hạn của khái niệm thời gian với tư cách là điều kiện của hình thức cảm tính. Giả sử chúng ta hình dung theo hướng ngược lại, đi từ thời gian đến khái niệm, tất nhiên không phải là đi đến khái niệm cụ thể của giác tính mà chỉ với ý tưởng không khái niệm nói chung, thì chúng ta cảm nhận được cái đẹp. Điều đó có nghĩa, cái đẹp giống như một đồ thức được hình thành bởi thời gian, phù hợp (tương ứng) với đồ thức được hình thành bởi giác tính. Nhưng từ một hướng ngược lại - "đồ thức âm", tức là cái đồ thức không hàm chứa các trật tự, nội dung, chuỗi thời gian hoặc là bản thân trật tự thời gian, mà là khái niệm không xác định với tính cách là nguyên tắc phổ quát và hoàn chỉnh của sự trực quan thuần túy phù hợp với nguyên tắc đó, thì đồ thức của giác tính cũng là cái chỉ tồn tại dưới dạng đối tượng của cảm tính. Như vậy, nếu cái đẹp trong mối quan hệ với ý niệm là cái biểu trưng, thì trong mối quan hệ với thời gian, nó chỉ có thể là một đồ thức, cũng giống như trường hợp ta giả định thời gian là khái niệm. Khái niệm thực hiện việc tổng hợp các biểu trưng từ phía chủ

thể, nhưng đồng thời nó cũng thực hiện vai trò của nó từ phía khách thể và cho phép thực hiện vai trò của nó bằng khái niệm. Chỉ có điều nó không thể là khái niệm. Cái ranh giới tận cùng khách quan đó chính là thời gian.Chính thời gian không phải là cái tạo nên tính không xác định tuyệt đối, ngược lại, nó đem lại cho tính đa dạng muôn vẻ những hình thức. Tuy nhiên, trong toà lâu đài triết học phê phán của Cantơ, thời gian không thể là khái niệm, mặc dù nó thực hiện vai trò tạo nên sự phù hợp. Chỉ có thời gian, cái khác biệt với khái niệm, với tư cách là một hình thức thuần túy của đối tượng nói chung, cần phải đem lại sự thống nhất cho kinh nghiệm, để tạo điều kiện cho nó trở thành nguyên nhân vật chất của sự lĩnh hội, - sự cảm nhận, cảm thụ, cảm thức. Nhưng giống như điều không thể tránh được có tính nguyên tắc, trong trường hợp ngược lại, thời gian tự nó có thể là cái vạch rõ cái vật tự nó một cách hiệu nghiệm nhất.

Đến đây ta có thể gọi cái đẹp như một sự đồ thức hóa thời gian. Tư tưởng đó sẽ trở nên rõ ràng hơn đối với một thí dụ về âm nhạc. Âm nhạc là sự làm đầy hình thức thuần túy của tính hợp lý chủ quan bằng chất liệu của sự cảm nhận, cảm thức âm điệu. Theo biểu đồ "cái hư không", thời gian là sự trực quan rỗng, không có đối tượng, đó là "hư không 3". Chính vì vậy, Cantơ đã so sánh âm nhạc với toán học, cái khoa học mà đối tượng của nó cũng là những hình thức thuần tuý của không gian và thời gian. Nghĩa là, toán học cũng là "hư không 3", và nó cũng đòi hỏi những hình thức giòng như trong âm nhạc, những hình thức tối đa. Có thể ở đây, tính logíc (rõ ràng, xác định) và tính thẩm mỹ (cảm nhận, cảm thức) cùng nằm trong một số sự phù hợp nào đó; còn trong những quan hệ khác, thì theo Cantơ, giữa tính lôgic và tính thẩm mỹ bao giờ cũng có sự đối lập nhau hết sức rõ ràng.

VẤN ĐỀ VĂN HOÁ TRONG HỆ THỐNG TRIẾT HỌC CỦA I.CANTƠ

NGUYỄN HUY HOÀNG

Chúng ta đều biết rằng mối quan hệ giữa văn hóa và triết học đã có từ khi triết học mới hình thành. Nhưng chỉ từ thế kỷ XVIII, khi đã chuyển thành một khái niệm độc lập, văn hóa mới xâm nhập mạnh mẽ và trở thành một trong những vấn đề nghiên cứu triết học[1]. Bởi lẽ, sự ra đời và phát triển của phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa là một trong những nguyên nhân tạo nên khái niệm mới này. Chính C.Mác và F.Engen đã viết: "Giai cấp tư sản là giai cấp đầu tiên đã cho chúng ta thấy hoạt động của con người có khả năng làm được những gì"[2]. Giai cấp tư sản đã phá huỷ những mối liên hệ và quan hệ cũ kỹ, truyền thống, gia trưởng, đã thống nhất thế giới, đã thể hiện sức mạnh sản xuất của lao động, sức mạnh xã hội của con người. Suy ngẫm về những khả năng hiện thực ấy đã tạo nên khái niệm văn hoá nhằm định hình một cách đầy đủ và trọn vẹn sức mạnh hoạt động của con người. Khái niệm văn hoá đã chỉ ra một lĩnh vực của hiện thực bị chi phối không phải do tất yếu tự nhiên, không phải theo ý chí của thánh thần, mà do hoạt động của con người như một chủ thể tự do và sáng tạo. Các nhà triết học trước Cantơ đã tiếp cận văn hóa bằng những con đường khác nhau. Hoặc theo chủ nghĩa nhân đạo, chủ nghĩa duy lý. Hoặc theo quan điểm lịch sử hay chủ nghĩa tự nhiên. Nhưng khái niệm văn hoá trong hệ thống triết học của họ

---

(1) Xem: *E.Lon*. Những vấn đề văn hoá và hoạt động văn hoá. Matxcơva, 1969, tr.408-419; *R.A.Budagóp*. Lịch sử các từ trong lịch sử xã hội. Matxcơva, 1971, tr.108-109.

(2) *C.Mác-F.Engen*. Tuyên ngôn của Đảng cộng sản. *C.Mác-F.Engen*. Tuyển tập gồm 6 tập., t.I Nxb Sự thật, Hà Nội, 1980, tr.544.

chỉ là một bộ phận của toàn hệ thống và chưa bao giờ được nghiên cứu như một chỉnh thể.Chính Cantơ là người đầu tiên đã khắc phục những khuyết tật này.

Vấn đề văn hóa trong hệ thống triết học của Cantơ đã được nghiên cứu nhiều và lý giải theo những cách khác nhau. Nếu V.M.Megiuep phân tích khái niệm văn hoá của Cantơ theo phương diện đạo đức[1], thì A.V.Gulưga lại cho rằng các nhà triết học trước Cantơ mới dừng lại ở việc hiểu văn hóa trong sự đối lập với tự nhiên, còn Cantơ đã phát triển khái niệm này sâu xa hơn. "Ông chỉ gọi những gì đem lại phúc lợi cho con người - một hệ thống các giá trị nhân đạo - là văn hoá "[2]. L.A Xuxlôva lại cho rằng bắt đầu từ Cantơ triết học cổ điển Đức đã hướng đến phân tích hoạt động của con người trong tính chỉnh thể của nó, bởi thế Cantơ đã hiểu văn hoá như chính bản thân hoạt động của con người, còn các giá trị văn hoá chỉ là kết quả của hoạt động này[3]. Xác định văn hoá như hoạt động đã cho phép các nhà nghiên cứu phân tích khái niệm văn hoá của Cantơ trong tính chỉnh thể và sự năng động, trong tính thống nhất của lịch sử được thể hiện ở quá trình tiếp nối từ thế hệ này tới thế hệ khác, trong mối quan hệ biện chứng giữa hoạt động có mục đích của con người với tự nhiên và xã hội. Các nhà nghiên cứu này thường xem xét quan điểm văn hoá của Cantơ dưới góc độ mục đích luận trong quá trình phát triển của lịch sử. Xu hướng này được nhiều người ủng hộ và giữ một vai trò quan trọng trong việc nghiên cứu triết học Cantơ hiện nay, bởi thế chúng tôi muốn dừng lại phân tích nó trước khi trình bày những suy nghĩ của mình.

---

(1) Xem: *V.M.Megiuep*. Văn hoá và lịch sử. Matxcơva, 1977, tr.38-48.

(2) *A.V.Gulưga*. Cantơ hôm nay. Lời nói đầu trong "I.Cantơ. Tác phẩm và thư từ". Matxcơva, 1989, tr.26.

(3) Xem: *L.A.Xuxlôva*. Triết học của Cantơ (phân tích phương pháp luận). Matxcơva, tr.134.

Theo Cantơ, lịch sử của loài người được thực hiện theo hai phương diện: "Phương diện" của tự nhiên và "Phương diện" của tự do, nghĩa là hoạt động của con người trên cơ sở của trí tuệ. Vậy "Phương diện của tự nhiên" và "Phương diện của tự do" là như thế nào? Cantơ cho rằng đòi hỏi đầu tiên đặt ra trước người nghiên cứu quá trình lịch sử là khám phá những tính quy luật phát triển của quá trình này. Thoạt nhìn nhà nghiên cứu thấy lịch sử thông qua những hoạt động theo mục đích và khát vọng của con người. Nhưng nếu hiểu lịch sử chỉ như tập hợp những mục đích và hành động này người nghiên cứu sẽ sa vào chủ nghĩa kinh nghiệm và không thể phát hiện ra tính quy luật của nó. Để hiểu biết xu hướng phát triển của xã hội cần phải khám phá ra những qui luật phát triển của lịch sử được ẩn dấu dưới vẻ ngẫu nhiên của các sự kiện. Chính bản tính đã tạo nên phương diện này và xác định mục đích phát triển bằng những quy luật chung của nó. "Khi những con người riêng biệt, thậm chí cả các dân tộc theo đuổi những mục đích riêng của mình thường gây thiệt hại cho người khác thì họ không nhận thấy chính bản thân mình đang đi tới những mục đích thầm kín của bản tính như theo một sợi chỉ dẫn đường"[1]. Trong mối quan hệ với tộc loại người và mỗi cá nhân riêng biệt, bản tính theo đuổi những mục đích nào? Đó là việc đạt tới hạnh phúc hay sự hoàn thiện như tập hợp mọi mục đích của con người.Cantơ nhận xét rằng mục đích này chỉ có thể đạt được trong toàn thể tộc loại người chứ không phải ở các cá nhân cụ thể có tuổi đời ngắn ngủi.Nhưng mỗi người cần phải có nhân tố này như mục đích tự thân của mình. Để thực hiện mục đích ấy, con người cần sử dụng tất cả các tư chất do tự nhiên ban cho. Theo quan điểm của Cantơ, con người: 1 -Là một mắt xích trong chuỗi các mục đích của tự nhiên. 2- là nguyên tắc tồn tại của tự

---

(1) *I Cantơ*. Tác phẩm gồm 6 tập, t.6. Nxb Tư tưởng, Matxcơva, 1966, tr.7-8.

nhiên. 3- Là phương tiện để duy trì tính hợp lý trong hoạt động ở các khâu còn lại của tự nhiên. Lý tính và giác tính là cơ sở để liên kết những tiền định mang tính tự nhiên và mục đích luận này. Giác tính xác định mức độ cái nhân loại trong con người. Nhờ giác tính con người thể hiện là chúa tể của tự nhiên. Giác tính cho phép con người đặt ra các mục đích và thực hiện chúng. Chính vì vậy một số nhà nghiên cứu khẳng định khái niệm văn hoá của Cantơ thể hiện khả năng con người biết đặt ra mục đích. Các nhà nghiên cứu khác lại cho rằng đối với Cantơ không phải bất kỳ mục đích nào cũng là văn hoá. Theo họ, Cantơ đã đưa ra khái niệm hạnh phúc để phân biệt văn hóa và phi văn hoá. Hạnh phúc thể hiện trạng thái của con người như thực thể của tự nhiên tương ứng với bản chất thể xác của nó. Trong hạnh phúc, theo những ham mê của mình con người dường như bị phân thành hàng loạt các trạng thái cảm xúc mà không tạo nên sự thống nhất của chỉnh thể, mà không thể hiện mình với tư cách là nguyên lý tích cực của tồn tại. Đến lượt mình bản tính buộc phải tuân theo hàng loạt các ham mê của con người và không thể biểu hiện sự tồn tại vững chắc của mình trong mối quan hệ với con người. Trong sự khát khao hạnh phúc con người biến thành thực thể mất tự do. Khi đó mục đích nằm ở bên ngoài anh ta. Khi đó tự nhiên thể hiện như một nhân tố hành động tích cực, còn con người chỉ là kẻ thụ động. Khi đó con người bị phụ thuộc vào thiên nhiên bên ngoài, vào tổ chức thể xác của chính thân thể mình. Hóa ra con người là phương tiện còn tự nhiên lại là mục đích. Như vậy "mục đích hạnh phúc" không phải là đại diện chân chính của văn hoá. Văn hoá nằm ở bình diện tự do trong quá trình phát triển của lịch sử kia.

Cùng với "mục đích hạnh phúc " Cantơ đưa ra khái niệm "mục đích nói chung" hay "mục đích cuối cùng". Nếu như mục đích hạnh phúc được xây dựng trong sự nhào trộn của giác tính, tưởng tượng và của các

cảm xúc bên ngoài, thì mục đích nói chung hay mục đích cuối cùng được thiết lập trong sự tổng hợp của giác tính, lý tính, trong sự đặc thù của tộc loại người như một bộ phận của tự nhiên. Giác tính liên kết với lý tính tạo nên những khả năng để con người thiết lập những mục đích cuối cùng như phương thức quan hệ với thế giới nói chung. Đó là sự thiết lập mục đích trên cơ sở tự ý thức, nghĩa là không phụ thuộc vào cả sức mạnh của tự nhiên lẫn sự tồn tại của con người như thực thể của tự nhiên. *Khả năng con người đặt ra cho chính mình những mục đích tự do, không phụ thuộc vào tính tất yếu của tự nhiên bên ngoài và thể xác mình chính là mục đích cuối cùng của tự nhiên đồng thời đó cũng là văn hoá*[1]. Vì lẽ gì mà Cantơ xem sự hình thành mục đích cuối cùng được gắn bó, thậm chí được đồng nhất với văn hoá? Theo Cantơ, con người như mục đích cuối cùng của tự nhiên, không phải là hệ quả tất yếu của chính tự nhiên. Vậy thì văn hoá không phải là kết quả của tự nhiên. Vị trí của con người trong giới tự nhiên với tư cách là mục đích cuối cùng của nó không phải là tuyệt đối. Vị trí này nằm ở trong con người dưới dạng khả năng. Sự tồn tại của những khả năng này chính là mối quan hệ của con người với tự nhiên bên ngoài, với chính bản thân mình nghĩa là quan hệ với thế giới. Từ đây Cantơ cho rằng để nhận thức đặc thù của văn hoá "hoàn toàn không tìm kiếm được mục đích cuối cùng ở chính tự nhiên"[2]. Tự nhiên chỉ chuẩn bị để "con người cần phải làm cái gì"[3]. Nói cách khác, để trở thành mục đích cuối cùng của tự nhiên, trở thành đại diện cho sự tồn tại của văn hoá là không đầy đủ bằng mỗi việc con người tồn tại trong tự nhiên. Con người phải khẳng định một cách hiện thực mình với tư cách là mục đích cuối cùng của tự nhiên và của chính bản thân mình,

(1) *I.Cantơ*. Sđd, t.5, tr.464.
(2) *I.Cantơ*. Sđd, tr.463.
(3) *I.Cantơ*. Sđd, tr.464

nghĩa là trở thành tự mục đích, và cũng trong ý nghĩa ấy, trở thành chủ thể và khách thể của văn hóa.

*

* *

Chúng ta xem xét những quan điểm khác nhau trong việc lý giải khái niệm văn hoá của Cantơ. Nhưng quan điểm ấy đã có những đóng góp không nhỏ trong việc nghiên cứu vấn đề phức tạp này. Nhưng một câu hỏi đặt ra: trong bối cảnh lịch sử sống động phức tạp và thể hiện cao độ tính tích cực của con người - chủ thể lịch sử, hệ thống triết học của Cantơ là việc làm lại về mặt lý luận cuộc đại cách mạng Pháp như C.Mác đã nói, có lẽ nào vấn đề văn hoá chỉ nằm trong triết học về lịch sử, chỉ nằm trong mục đích luận; có lẽ nào khái niệm văn hoá của Cantơ chỉ được quy vào khái niệm "mục đích cuối cùng" của tự nhiên, chỉ được quy vào khả năng thiết lập mục đích một cách tự do của con người? Rõ ràng rằng để trở thành mục đích cuối cùng của tự nhiên, không thể nhờ cậy vào mỗi việc con người tồn tại trong tự nhiên mà phải thông qua hoạt động của con người, thông qua sự phát triển của chính con người như chủ thể của lịch sử. Mục đích luôn gắn bó với con người và với chính hoạt động của con người - đó là một phương hướng để chúng ta tiếp cận đến văn hoá trong hệ thống triết học của Cantơ như một chỉnh thể. (Đã có lần, chúng tôi trình bày tiếp cận hoạt động trong nghiên cứu văn hoá[1]. Chính tiếp cận này đã hiểu văn hoá là phương thức hoạt động của con người và luôn trả lời câu hỏi: hoạt động như thế nào?).

Nhà hiền triết Cantơ sống thầm lặng đến khiêm nhường. Cuộc đời độc thân của ông có một lối sống nề nếp và ổn định. Ấy vậy mà đời Cantơ có những hai lần mất ngủ. Đó là vào đêm ông đọc Rútxô. Đó là vào đêm

---

(1) Xem: *Nguyễn Huy Hoàng*. Tiếp cận hoạt động trong văn hoá học xôviết. Tạp chí Triết học, 1990, số 1.

ông nghe tin đại cách mạng Pháp 1789 đã bùng nổ. Đối với Cantơ những người cách mạng Pháp 1789 đã bùng nổ. Đối với Cantơ những người cách mạng Pháp tấn công vào ngục Batxti là những người phê phán bằng hiện thực, bằng hành động những thước đo, những trục tọa độ, những véctơ định hướng của một "trường văn hoá" cũ kỹ đến lỗi thời. Triết học của ông là làm lại về mặt lý luận cuộc cách mạng ấy, là phê phán về mặt lý luận cái trường văn hoá lỗi thời ấy. *"Phê phán lý tính thuần tuý", "Phê phán lý tính thực tiễn", "Phê phán năng lực phán đoán" là sự phản tư, là sự suy ngẫm con người trong trường văn hoá theo chân, thiện, mỹ.* L.A.Xuxlôva đã nhận xét đúng đắn rằng trong hệ thống triết học của Cantơ, những vấn đề chính trị, pháp quyền, đạo đức, nghệ thuật, tôn giáo, khoa học "được xem xét như các hình thái văn hóa - các giá trị, các loại hoạt động"[1]. Hệ thống triết học của Cantơ thể hiện sự suy ngẫm và cảm nhận văn hóa của thời đại mình, đã đặt và trả lời câu hỏi: con người hoạt động như thế nào trong nhận thức, trong đạo đức, trong sáng tạo, và cảm thụ nghệ thuật. *Như vậy vấn đề văn hoá đã bao trùm và thâm nhập vào toàn bộ triết học của Cantơ, hơn nữa nó là chất liên kết tri thức triết học của Cantơ như một hệ thống. Và ngược lại cũng chính ở trong hệ thống triết học của Cantơ, lần đầu tiên văn hoá được xem xét như một chỉnh thể, hơn nữa đó là chỉnh thể hữu cơ.*

Không ai bác bỏ quan điểm cho rằng trong dòng lịch sử của mình có những lúc những nơi một hình thái văn hoá trở nên nổi trội và lấn át các hình thái khác. Đúng là có những lúc, những nơi nhân loại hiểu văn hóa chỉ là tôn giáo, chỉ là chính trị, chỉ là khoa học, công

---

(1) *L.A.Xuxlôva*. Tài liệu đã dẫn, tr. 142

nghệ, chỉ là nghệ thuật. Căn bệnh ấy đã đẻ ra những con người méo mó, con người thuần chính trị hay tôn giáo, thuần nghệ thuật hay công nghệ, đã đẻ ra bao thứ "isme" khác nhau: vị kỹ thuật, vị khoa học, vị nghệ thuật, vị đạo đức hay vị chính trị.... đã đẻ ra bao sách lược và chiến lược phát triển xã hội "siêu hình" đến kỳ lạ: chỉ cần kỹ thuật, chỉ cần chính trị, hay đạo đức hay nghệ thuật là giải quyết xong mọi vấn đề của đời sống con người. Thậm chí cho đến hôm nay vẫn còn người hy vọng rằng ở tương lai cái đẹp và nghệ thuật sẽ cứu rỗi toàn nhân loại. Liệu có quá cường điệu không khi nói Cantơ đã vượt trước thời đại của mình. Trong hệ thống triết học của ông, con người và văn hoá bao giờ cũng là một chỉnh thể. Cũng không phải vô cớ mà trong triết học cổ điển Đức, với người khởi đầu là Cantơ, khái niệm chỉnh thể, hệ thống đã được chú trọng nghiên cứu. Nhưng không phải hệ thống hay chỉnh thể máy móc, mà là chỉnh thể hữu cơ. Đối với chỉnh thể máy móc các bộ phận của nó được tách ra vẫn tồn tại độc lập, vẫn là chính nó. Ngược lại trong chỉnh thể hữu cơ một bộ phận, một nhân tố không thể tồn tại nếu không nằm trong mối liên hệ với các bộ phận, các nhân tố khác. Chẳng thế mà khi đọc "Khoa học lô gíc" của Hêgen, Lênin đã lưu ý đến nhận xét của Arixtốt: " chỉ có trong mối liên hệ giữa chúng với nhau thì những bộ phận riêng biệt của thân thể mới là những bộ phận của thân thể. Bàn tay tách rời thân thể chỉ là bàn tay trên danh nghĩa"[1]. Điều đó có nghĩa rằng, với Cantơ chỉ có phát triển văn hoá như một chỉnh thể mới giải phóng con người khỏi sự bức chế của mỗi hình thái văn hoá riêng biệt, khỏi sự tồn tại chỉ là con người chính trị, con người

(1) *V.I.Lênin*. Toàn tập, tr, 29.Nxb Tiến bọ, Matxcova, 1981, tr 216.

kỹ thuật hay con người đạo đức. Mấy năm gần đây các phương tiện thông tin của chúng ta luôn nhắc nhở: thập kỷ này là thập kỷ của văn hoá và phát triển. Vâng, văn hoá và phát triển có nghĩa là chỉ với văn hoá như một chỉnh thể mới tạo nên con người tự do sáng tạo, mới tạo nên chủ thể đích thực để phát triển xã hội.

Tiếp cận văn hoá học với triết học của Cantơ cho phép chúng ta hiểu ông sâu xa hơn và làm sáng tỏ ngay cả với những điều thường bị phê phán. Ví dụ như khi Cantơ nói rằng chúng ta không thể hiểu vật tự nó mà chỉ nhận thức được hiện tượng, nhận thức được vật cho ta thì có nghĩa ông đã nhìn thấy ranh giới giữa thiên nhiên đã được con người nhào nặn, chuyển nó thành thiên nhiên thứ hai, thành các đồ vật của thế giới văn hoá với thiên nhiên còn trinh bạch, còn chưa được con người khai phá. Ví dụ như khi Cantơ muốn hạn chế nhận thức để dành chỗ cho niềm tin đó là ông nhìn thấy mầm mống của chủ nghĩa vị khoa học, chủ nghĩa kỹ trị sau này. Ví dụ khi Cantơ nói về tính tiên nghiệm của các phạm trù ấy là lúc ông muốn lưu ý chúng ta rằng các phạm trù là một trong những cơ chế của văn học là phương thức hoạt động của con người trong lĩnh vực nhận thức, là thành quả chung của văn hoá loài người và đối với mỗi cá thể chúng là tiên nghiệm. Ví dụ như khi Cantơ nói về mối quan hệ giữa chủ thể tiên nghiệm và chủ thể kinh nghiệm thì phải hiểu đó là mối quan hệ giữa văn hoá, giữa cái nhân loại với mỗi con người cụ thể.

Những ví dụ như thế còn nhiều lắm. Hơn nữa, để kể cho hết rồi sắp xếp chúng vào một mối liên hệ nhằm tạo nên nhát cắt văn hoá học hoàn chỉnh đối với triết học của Cantơ lại là một công việc lâu dài.

TRIẾT HỌC GIÁO DỤC CỦA I. CANTƠ

NGUYỄN HUY HOÀNG

Từ khi ra đời đến nay, triết học luôn suy ngẫm về các hệ thống giáo dục đang tồn tại, luôn mong muốn xây dựng các giá trị và các lý tưởng mới của giáo dục. Nhân đây cần nhắc đến các tên tuổi lớn như Platon; Arixtốt, Rutxô, Hêgen, Hum-bôn, v.v., đặc biệt là I. Cantơ. Bài này trình bày những nét cơ bản về triết học giáo dục của I. Cantơ.

Theo I.Cantơ, "chúng ta có thể qui lĩnh vực triết học thành những câu hỏi sau:

1. Tôi có thể biết cái gì?
2. Tôi cần phải làm cái gì?
3. Tôi biết hy vọng vào đâu?
4. Con người là gì?

Siêu hình học trả lời câu hỏi thứ nhất, đạo đức - câu hỏi thứ hai, tôn giáo - câu hỏi thứ ba còn nhân loái học - câu hỏi thứ tư. Nhưng thực ra có thể quí tất cả những điều này vào nhân loại học, bởi vì ba câu hỏi đầu đều thuộc về câu hỏi thứ tư"[1]. Như vậy có thể nói hệ thống triết học của I. Cantơ là hệ thống triết học về con người và trong một hệ thống như thế, dĩ nhiên vấn đề giáo dục phải có tầm quan trọng đặc biết của mình.

Như trên đã nói, trong việc xây dựng lý luận giáo dục của mình, I.Cantơ không đứng trên chỗ trống mà đã tiếp thu có phê phán những thành quả của các nhà triết học đi trước, đặc biệt là triết học khai sáng. Theo quan điểm của các nhà khai sáng, chính bản tính (nature) làm cho

---

(1) *I.Cantơ.* Những luận văn và thư từ. Matxcơva, 1980, tr. 332.

con người luôn tự bảo vệ và chỉ quan tâm đến hạnh phúc của riêng mình. Chính bản tính cản trở con người tìm kiếm sự giao tiếp với những người khác để liên kết nhau thành xã hội, để hình thành các hình thức sống tập thể. Nếu như cho đến lúc này xã hội hiện tại làm cho không một ai có hạnh phúc, mà phần lớn mọi người đang sống trong khổ cực bần hàn và mất tự do thì nguyên nhân chính là do sự dốt nát và vô học. Dốt nát và vô học là nguyên nhân chính của các khúyết tật, còn tội lỗi đang thống trị trong xã hội. Phát triển lý tính là nhân tố quyết định của quá trình lịch sử, là cơ sở để dung hòa giữa cái tự nhiên và cái xã hội, cái riêng và cái chung, cái cá thể và cái tập thể. Sự thức tỉnh của lý tính sẽ làm cho mỗi cá thể ý thức về sự phụ thuộc quyền lợi của mình vào quyền lợi của xã hội. Mức độ lý tính của mỗi cá thể được xác định theo mức độ ý thức về lợi ích xã hội như lợi ích của chính bản thân mình được bắt nguồn trực tiếp từ những đòi hỏi của bản tính. Như vậy để nâng dần lý tính và khai sáng cho con người, không có con đường nào khác ngoài giáo dục. Giáo dục con người thành một thực thể có khả năng sống, hoạt động trong xã hội.

Kế thừa và phê phán các nhà khai sáng, I. Cantơ cho rằng quan điểm của họ về việc phổ biến tri thức như tiêu chuẩn tiến bộ xã hội là chưa đầy đủ. Bởi lẽ quan điểm này đã lý giải con người chỉ như một khách thể của sự khai sáng và giáo dục nên đã xem xét con người một cách thụ động. Chú trọng đến tính tích cực của con người và của lý tính I. Cantơ đã xác định giáo dục nhà là việc khắc phục sự chưa hoàn thiện không chỉ của mỗi cá thể mà còn là của cả tộc loại. Vậy trong mối quan hệ với tộc loại, bản tính của con người đã theo đuổi những mục đích gì? Theo I.Cantơ, trước tiên đó là việc đạt cho được hạnh phúc hay sự hoàn thiện, cái được hiểu như là tổng hợp mọi mục đích của con người. Để đạt được mục đích này, bản tính đã đem lại

cho con người lý tính và ý chí tự do. I.Cantơ cho rằng, mục đích này chỉ có thể đạt được trong tộc loại chứ không phải ở mỗi cá thể với thời hạn sống trên trái đất hoàn toàn ngắn ngủi. Chừng nào lý tính không tác động theo bản năng mà cần được thử nghiệm, luyện tập, học tập thì để đạt đến mục đích này của bản tính, "hàng loạt các thế hệ nối tiếp nhau phải truyền cho nhau sự khai sáng của mình để dẫn dắt các tư chất của tộc loại phát triển đến mức hoàn toàn tương ứng với mục đích của nó"[1]. Nhưng mỗi con người riêng biệt dù chỉ trong ý nghĩ, cần phải coi nhân tố này như mục đích vốn có của mình. Chính trong việc xem xét mối quan hệ giữa cá thể với tộc loại, I.Cantơ đã xây dựng triết học giáo dục của mình. Ông cho rằng sự hình thành con người trong sự phát sinh cá thể (ontogenèse). Nhưng nếu ở *trong* sự phát triển của mỗi cá thể, con người trở thành con người nhờ quá trình giáo dục của xã hội, thì trong sự phát triển của tộc loại, con người phải tự giáo dục mình, tự hoàn thiện mình[2].

Có thể nói I. Cantơ đã quan tâm đến vấn đề giáo dục trong suốt thời gian hoạt động khoa học và sư phạm của mình. Học thuyết về giáo dục đã góp phần không nhỏ vào sự hình thành quan điểm về lịch sử của ông. Theo I. Cantơ trong giáo dục ẩn dấu bí mật vĩ đại của sự hoàn thiện bản tính người. "Nhờ có giáo dục, bản tính người sẽ được phát triển ngày càng tốt hơn và nó sẽ có hình thức tương ứng với lý tưởng nhân đạo"[3]. Khẳng định tư tưởng nhân đạo cao cả, lý luận giáo dục của I.Cantơ được xây dựng trên quan niệm về con người như một giá trị cao nhất, như một mục đích tự thân và được hướng đến sự phát triển toàn diện của nhân cách. Gắn liền nhiệm vụ hoàn

---

(1) *I. Cantơ*. Tác phẩm gồm 6 tập, t.6. Nxb Tư tưởng, Matxcơva, 1966, tr.9.
(2) Xem: *I.Cantơ*. Những luận văn thư từ. Matxcơva, 1980, tr.450.
(3) *I. Cantơ*. Sđd, tr. 448.

thiện tộc loại với giáo dục, ông đã đưa ra nguyên tắc xuất phát của nghệ thuật giáo dục. Theo nguyên tắc này, trẻ em cần phải được giáo dục vì tương lai, vì trạng thái tốt nhất của tộc loại. I. Cantơ coi giáo dục là một nghệ thuật. Nghệ thuật giáo dục có thể là máy móc, có thể là hợp lý. Nghệ thuật giáo dục máy móc tác động không có kế hoạch và để lại rất nhiều sai sót, khiếm khuyết. Nghệ thuật giáo dục cần phải hợp lý, nghĩa là phải chuyển thành một khoa học. Chỉ khi đó nó mới có thể phát triển bản tính con người theo đúng mục đích của mình. Nếu khác đi, giáo dục sẽ không trở thành một quá trình được định hướng có ý thức và hậu quả của việc đó là làm mất đi tính kế thừa trong sự phát triển và hoàn thiện của tộc loại.

Khác với các nhà khai sáng, I.Cantơ đã thực hiện tiếp cận hoạt động với giáo dục. Giáo dục được xem như một loại hoạt động xã hội, như một quá trình xã hội hoá chủ thể, như một cơ chế đưa cá thể nhập vào văn hoá, như một loại hình văn hoá. Lý luận giáo dục của I. Cantơ là học thuyết về sự hình thành chủ thể hành động của xã hội. Vì vậy hoạt động giáo dục của xã hội được thể hiện như là một thành phần của quá trình văn hoá - lịch sử.

Xem giáo dục như một loại hình hoạt động. I. Cantơ đã phân tích chủ thể và khách thể của loại hoạt động này. Tách ra khỏi tự nhiên nhờ có tư chất và khả năng nhất định của mình, "con người có thể trở thành con người chỉ bằng con đường giáo dục"[(1)]. Con người chỉ được giáo dục nhờ có những người đã được nhận giáo dục. Thế hệ này giáo dục thế hệ khác. Hoạt động giáo dục của xã hội được thực hiện nhờ các thầy giáo và các nhà giáo dục. Những người này thực

---

(1) *I.Cantơ*. Sđd., tr. 477.

hiện hoặc là ý nguyện và mong muốn của cha mẹ (khi dậy tư) hoặc là ý chí của các nhà cầm quyền (khi giáo dục qua thiết chế xã hội - trường phổ thông và trường đại học). Chính ở đây, I.Cantơ đã nhìn thấy mâu thuẫn của xã hội đối kháng. Cha mẹ chỉ quan tâm đến việc con cái của họ sẽ biết thu xếp cuộc sống một cách tốt nhất. Họ muốn giáo dục con cái theo hoàn cảnh hiện tại có khi rất xa với sự hoàn thiện. Các nhà cầm quyền xem đám trẻ như phương tiện để thực hiện mục đích của mình. Theo I. Cantơ, cả cha mẹ lẫn các nhà cầm quyền đều không đặt lợi ích phổ biến, sự hoàn thiện con người thành mục đích cuối cùng. Vì vậy ông đưa ra kết luận: trong tình trạng giáo dục của thời đại lúc bấy giờ, con người không thể đạt đến mục đích tồn tại của mình.

Nhìn thấy sự không tương hợp của giáo dục với mục đích cuối cùng của tộc loại và dừng lại giải thích việc này trong khuôn khổ của ý thức, I.Cantơ đã tìm kiếm con đường hoàn thiện sự tổ chức của trường học và các thiết chế xã hội (giáo dục những người đi giáo dục). Theo ông, trường học cần phải phụ thuộc vào ý thức của các chuyên gia có học vấn nhất. Bất kỳ một nền văn hoá nào cũng bắt đầu từ những cá nhân cụ thể rồi sau đó mới được tiếp tục phổ biến.Chỉ trong sự tác động qua lại của những người có quan điểm rộng rãi nhất mà có khả năng hiểu được tư tưởng của tương lai và cảm nhận được lợi ích chung, mới có khả năng nhích dần bản tính của con người tới mục đích của mình. Ở đây I. Cantơ cũng như các nhà khai sáng tất yếu "phải chia xã hội thành hai bộ phận trong đó có một bộ phận đứng lên trên xã hội"[1]. Như vậy I. Cantơ đã đặt một nhiệm vụ không thể hoàn thành và không thể gánh vác nổi lên vai

---

(1) *C Mác; F.Engen.* Tuyển tập gồm 6 tập, t.I. Nxb Sự thật, Hà Nội, 1980, tr.255.

các chủ thể giáo dục - đứng lên trên xã hội và bằng hoạt động của mình đặt cơ sở cho sự biến chuyển của xã hội. Con đường này dẫn đến bế tắc, bởi lẽ nó không thể giải quyết được mâu thuẫn trong mục đích giáo dục. Sự phân đôi chủ thể giáo dục không thể không dẫn đến sự phân đôi của khách thể. Vì vậy ông viết: "Một trong những vấn đề khó khăn nhất của giáo dục là làm thế nào để liên kết sự bắt buộc phục tùng luật lệ với khả năng sử dụng tự do của mình. Cưỡng bức là tất yếu. Vậy tôi phải giáo dục cảm xúc tự do với sự cưỡng bức như thế nào?"[1] Trả lời câu hỏi này thoạt nhìn tưởng rằng I.Cantơ đã hiểu tự do như tất yếu được ý thức, nhưng thất ra ông đã từ bỏ tự do trước sự tất yếu của xã hội. "Ngay từ buổi đầu nhà giáo dục cần phải cảm nhận mâu thuẫn tất yếu từ phía xã hội để quen dần với việc bảo vệ mình, biết chịu đựng sự tước đoạt và cố tìm kiếm để trở thành độc lập"[2]. Mệnh đề trên thể hiện quan điểm của I.Cantơ: tự do trong khuôn khổ của các quan hệ sản xuất tư bản.I.Cantơ không thể vượt ra khỏi giới hạn của giai cấp mình, ông là người đại diện của nó. Là nhà triết học vĩ đại, ông đã phản ánh thời đại, khắc phục những hạn chế vốn có của xã hội tư sản. Nhưng hiện thực cũng ảnh hưởng vào ông rất mạnh mẽ. Điều đó làm cho hệ thống triết học của ông có tính mâu thuẫn sâu sắc.Chính mâu thuẫn này thể hiện cả trong học thuyết giáo dục con người - nhân cách, chủ thể, công dân. Chính vì vậy bên cạnh những tư tưởng tiến bộ I.Cantơ hầu như không đề cập đến vấn đề giáo dục quần chúng lao động, những người hầu như không được các thiết chế giáo dục lúc đó chấp nhận. Theo ông, việc giáo dục những người giản dị cần giao cho hoàn cảnh. Khách thể giáo dục hạn chế

---

(1) *I Cantơ.* Những luận văn và thư từ. Matxcơva, 1980. tr. 458.
(2) *I. Cantơ.* Sđd., tr. 458

chỉ là những người có sở hữu. Vì lẽ chỉ những người có sở hữu mới trở thành chủ thể của những hoạt động xã hội lịch sử lớn lao. Chỉ với họ mới có sự đòi hỏi chuẩn bị - đào tạo và giáo dục.

Mặc dù có những hạn chế trên, nhưng lý luận giáo dục của I.Cantơ vẫn chứa đựng những yếu tố tiến bộ và nhân đạo.Đặc biệt là những suy nghĩ của ông về việc hoàn thiện và phát triển hệ thống giáo dục. Theo ông, giáo dục bao gồm chăm sóc, kỷ luật, học và đạo đức. Chính kỷ luật đã kéo con người ra khỏi trạng thái động vật, không cho nó chịu ảnh hưởng của những thói quen động vật mà sao nhãng khỏi mục đích của mình. Để làm việc đó có người cần phải có lý tính mà với sự giúp đỡ của nó, con người có thể vạch ra kế hoạch hành động của mình. Chừng nào con người không thể làm việc đó ngay một lúc thì cần phải có những người khác quan tâm đến nó. Kỷ luật, đó là phương tiện tiêu diệt tính hoang dã trong con người, ngăn chặn việc muốn thoát khỏi luật lệ và không muốn tuân theo luật lệ của xã hội. I. *Cantơ* nhìn thấy nhiệm vụ của nhà trường là làm cho trẻ em có thói quen tuân thủ những cái mà người ta đã qui định trước cho chúng.

Đào tạo, theo I. Cantơ, bao gồm học và chỉ dẫn, do đó nó thuộc về văn hoá. "Văn hoá bao hàm chỉ dẫn và học tập. Nó là sự truyền đạt các kỹ năng, kỹ xảo. kỹ năng là việc có một khả năng nào đó để đạt đến mục đích bất kỳ"[1]. Ví dụ như một số kỹ năng đọc và viết có lợi cho tất cả mọi người. Một số kỹ năng khác, như âm nhạc, chỉ có lợi cho một vài mục đích.Vì có nhiều mục đích nên số kỹ năng, kỹ xảo trải ra đến vô cùng tận. Còn chỉ dẫn có nghĩa là chỉ ra việc vận dụng như thế nào những cái đã được học. Trong quá trình giáo dục cần

---

(1) *I.Cantơ* Sđd , tr 454.

phải phát triển tất cả các tư chất và các năng khiếu của học sinh, cần phải chú trọng cả thể lực lẫn tinh thần. Những năng khiếu và tri thức nào đòi hỏi ở con người khi nó sẽ hoàn thành nghĩa vụ của mình trong xã hội sẽ phụ thuộc vào các loại hình hoạt động cụ thể. Theo ông, điều quan trọng hơn nữa là "để cho trẻ em tập làm việc"[1] I.Cantơ nhấn mạnh rằng học ở nhà trường là làm việc. Tư tưởng giáo dục lao động đã được I. Cantơ đề cập đến nhưng không được ông phát triển sâu sắc. Ông không hiểu bản chất xã hội của lao động. Ông xem xét lao động chủ yếu từ quan điểm lợi ích cá nhân mặc dù giá trị xã hội của lao động đôi khi cũng đã được nhắc đến.

Theo I.Cantơ, lý tính trở thành thực tiễn trên cơ sở phát triển nhận thức, vì vậy ông quan tâm rất nhiều đến việc giáo dục khả năng nhận thức. Ông coi việc luyện tập các cơ quan cảm giác với mục đích định hướng tốt nhất trong thế giới xung quanh là vô cùng quan trọng. Trong quá trình phát triển khả năng nhận thức I. Cantơ chú trọng nhiều đến việc trau dồi tri thức. Quá trình tư duy được thực hiện trong các hình thức: khái niệm, phán đoán và suy lý. I. Cantơ cho rằng các hình thức tư duy này được hình thành theo mức độ phát triển trí tuệ của con người trong quá trình giáo dục. Nắm vững tri thức, con người khai thác các khái niệm và phạm trù được hình thành bởi tộc loại trong quá trình phát triển liên tục các kinh nghiệm. Con người không phải quay trở lại để khám phá tri thức đã được định hình trong các khái niệm, các phạm trù và các qui luật. Theo nghĩa ấy, các khái niệm, phạm trù và qui luật đối với con người là tiên thiên.

Trong quá trình hình thành con người như một nhân cách và một

---

(1) *I.Cantơ*. Sđd., tr. 475.

chủ thể, I. Cantơ đã trú trọng rất nhiều đến việc giáo dục văn hoá đạo đức. Ông cho rằng, theo bản tình của mình, con người chẳng là thiện mà cũng chẳng là ác, có nghĩa chưa phải là một thực thể đạo đức. Con người chỉ trở thành thực thể đạo đức khi lý tính của nó đạt tới các khái niệm về bổn phận và luật lệ. Con người trở thành người đạo đức nhờ quá trình giáo dục. Nhiệm vụ cơ bản của giáo dục đạo đức là rèn luyện tính cách, nghĩa là rèn luyện khả năng hành động theo các nguyên tắc.Giáo dục tính cách cần phải định hướng chuẩn bị cho việc thực hiện các luật lệ mà sau này bất kỳ một công dân nào cũng phải tuân theo, thậm chí khi anh ta không thích chúng. Hơn nữa, I. Cantơ còn khẳng định rằng, chừng nào con người đạt tới chủ thể của qui luật đạo đức, chừng đó con người là chủ thể của tự do. Đối với những người giản dị thì tự do là hoàn toàn ảo tưởng.Vấn đề sẽ hoàn toàn khác hẳn với những người được giáo dúc. Họ sẽ trở thành chủ thể tự do nhờ giáo dục và đào tạo, nhờ sự phát triển các tư chất và các năng khiếu, nghĩa là nhờ việc hấp thụ các thành tựu văn hoá. Hấp thụ các thành tựu văn hoá bao hàm cả sự nhận thức các tính qui luật. Đó chính là con đường đi tới tự do. Như vậy, hoàn thiện đạo đức là mục đích của toàn nhân loại và điều đó cũng hàm ý rằng xã hội đã đạt tới tự do và bình đẳng. Vì thế, theo I.Cantơ, lích sử thế giới chỉ nảy sinh cùng với việc nhân loại thoát khỏi trạng thái tự nhiên và coi mục đích của mình là đạt tới trạng thái hoàn thiện đạo đức, đạt tới "hòa bình vĩnh viễn" giữa các dân tộc.

Như trên đã nói, trong lý luận giáo dục của mình, I.Cantơ đã chú trọng vào tính tích cực hoạt động của khác thể trong quá trình giáo dục. Xuất phát từ đó ông cho rằng khách thể giáo dục đồng thời cũng

là chủ thể. Việc hiện thực hoá các năng khiếu và các tư chất tự nhiên cũng chính là quá trình tự hiện thực hoá. Quá trình giáo dục cũng chính là quá trình tự giáo dục.Như vậy, theo I.Cantơ, con người có bản chất xã hội là nhờ được giáo dục có mục tiêu rõ rệt và cũng chính trong quá trình đó anh ta trở thành nhà giáo dục. Hơn nữa anh ta còn được hội nhập vào quá trình lịch sử - quá trình tiếp nối vô vùng tận của các thế hệ thay thế nhau, không chỉ bằng hoạt động thực tiễn của mình mà còn nhờ sự tham gia vào việc hoàn thiện đạo đức của tộc loại thông qua hoạt động giáo dục. Trong lý luận của mình, I. Cantơ đã xem giáo dục như một cơ chế dẫn nhập con người vào văn hoá, mà văn hoá, theo ông, là "thiên nhiên thứ hai" được tạo lập bởi hoạt động của các thế hệ nối tiếp nhau. Vì vậy con người là sản phẩm của quá trình lịch sử.

Lý luận giáo dục là bộ phận quan trọng của học thuyết về con người, mà học thuyết về con người lại là khâu cuối cùng, mang tính tổng hợp và quyết định nhất trong hệ thống triết học đồ sộ và đầy mâu thuẫn của I. Cantơ. Cái chủ yếu đối với I.Cantơ: hoạt động của con người và những hành vi của nó. Vì lẽ đó, không phải vô cớ mà I.Cantơ luôn nhấn mạnh tính ưu trội, vị trí hàng đầu của lý tính thực tiễn trước lý tính lý luận. Theo ông, tri thức chỉ có giá trị khi nó giúp con người trở nên người hơn, khi nó có cơ sở đạo đức vững chắc, khi nó góp phần vào thực hiện những tư tưởng hướng thiện. Vì vậy bản thân triết học chỉ có ý nghĩa khi nó phục vụ cho việc giáo dục con người. "Triết học đem lại lợi ích gì nếu như nó không trở thành phương tiện dạy dỗ con người nhằm đạt đến hạnh phúc chân chính[1].

(1) *I.Cantơ* Sđd., tr.499.



VỀ VIỆC TIẾP NHẬN TRIẾT HỌC CANTƠ

NGÔ QUANG PHỤC

Khi nói về vai trò và ý nghĩa của I.Cantơ trong lịch sử triết học, giáo sư H.J.Storig của trường đại học Muynic đã khuyên các môn đệ của ông không được quên rằng "lịch sử triết học trong thế kỷ XIX phần lớn là lịch sử của tiếp nhận, truyền bá, chống đối, biến cải và tiếp nhận trở lại những ý tưởng của Cantơ". Những triết gia lớn của thế kỷ XIX đều đã "đứng một chân" trong "thế giới tư duy của Cantơ" và triết học sẽ không bao giờ còn "thơ ngây" như những thời buổi trước đó nữa, bởi đã có một Cantơ tồn tại. Riêng kịch tác gia vĩ đại nhất của dân tộc Đức và là một môn đệ trung thành, xuất sắc của Cantơ - nhà thơ F.Sinle - đã tôn Cantơ lên vị trí một đế vương, một người giầu có nhất của thế giới tinh thần. Theo ông, chỉ một con người giầu có duy nhất ấy đã "khiến cho biết bao kẻ ăn mày có cái ăn", nhờ có một đế vương như thế xây cất các công trình khiến "biết bao kẻ đánh xe bò có công ăn việc làm". Nhưng để hiểu được con người giầu có vào bậc đế vương của triết học - I.Cantơ - thì đó không

phải là điều dễ. Việc tiếp nhận những học thuyết triết học của ông thực đa dạng, mâu thuẫn: kẻ phản bác, người đồng tình nhiều vô kể, và cũng không ít những tiếng kêu ca phàn nàn và những lời trách cứ nặng nề đã vang lên ngay lúc ông còn sống cũng như sau khi ông qua đời.

Ngay sau khi tác phẩm "Phê phán lý tính thuần túy" của ông được xuất bản, nhiều người đương thời với ông đã khen ngợi không tiếc lời hoặc cũng đã chỉ trích ông kịch liệt. Triết gia Mendenxơn vừa hâm mộ ông, vừa tuyên bố ông là "kẻ đã đập phá tan tành tất cả". Còn nhà khai sáng Đức - Hécđe (1744-1803) - đã tìm thấy trong tác phẩm của Cantơ "một vương quốc của những sự hão huyền bất tận", "một sự hủy hoại những tâm hồn trẻ tuổi" và một "sự hoang mạc hóa của linh hồn". Thậm chí có người còn ví Cantơ như một nhà ảo thuật phù phép bằng một chiếc mũ rỗng không, "từ khái niệm nghĩa vụ, Cantơ đã lôi ra trước sự bàng hoàng của người đọc một đức Chúa, sự bất tử và tự do". Hơn thế nữa, có người còn ví Cantơ như "một phiên chợ cuối năm mà ở đó, người mua có thể mua đủ thứ: tự do ý chí lẫn mất tự do ý chí, có cả chủ nghĩa vô thần lẫn Chúa trời thân yêu"[1].

Bên cạnh những lời chỉ trích chung chung như vậy, trong quá trình tiếp nhận Cantơ, ta cũng thấy có nhiều ý kiến và quan điểm phản bác hoặc không đồng tình với luận thuyết của ông về mặt này hay mặt khác. Điều này cũng là dễ hiểu. Và chính Cantơ cũng đã nhận thức được chuyện đó. Ông đã từng tuyên bố một cách kiêu hãnh rằng bị người đời phản bác, đó không phải là một điều nguy hiểm, nhưng thực sự chí nguy, nếu người đời lại không hiểu được mình! Sau đây là một số vấn đề mà người đời không đồng tình với Cantơ, hoặc là do bất đồng quan điểm hay cũng có thể là vì không hiểu ông.

---

(1) *H.J.Storig*. Kleine Weltgeschichte der Philosophie. "W. Kohlhammer", Berlin, 1990, tr. 431

Trước hết, những ý kiến phê phán Cantơ đều tập trung vào khái niệm cơ bản trong triết học của ông, đó là quan niệm về "Vật tự nó". Theo ông, mọi sự vật mà con người lĩnh hội được, suy nghĩ được trong quá trình nhận thức đều chỉ là những hiện tượng, là những đối tượng nằm ở ngoài chúng ta, bên ngoài sự ý thức, còn bản chất đích thực của sự vật ra sao, con người không thể biết được, không thể hiểu thấu. Nó là "một cái gì đó" (Etwas) tự nó tồn tại, là sự vật khách quan và bất khả tri. Mặt khác, "một cái gì đó" tự thân tồn tại đằng sau mỗi sự vật kia lại chính là cái căn nguyên, cái thực tồn, cái bản chất của vật chất và của thế giới. Hơn nữa, chính cái vật tự do bí ẩn ở phía sau mỗi sự vật lại là động lực, là nguyên nhân khởi thủy của vật chất và vận động, là cái tinh thần của tinh thần. Và, "một cái gì đó" tự do bí ẩn như vậy, bất khả tri như vậy vừa là căn nguyên vừa là cội nguồn, là cái tạo ra lực vận động... đã được Cantơ định nghĩa là "vật tự nó", thế giới của chúng ta cũng là một "thế giới vật - tự - nó". Xét về phương diện nhận thức luận, vật tự nó của Cantơ tồn tại khách quan và tự thân, không phụ thuộc vào nhận thức lôgic và thế giới cảm tính của con người. Hơn nữa, vật tự nó của Cantơ còn được hiểu như là một vật thể tinh thần, một tồn tại tinh thần (Gedankending) nằm ngoài phạm vi của ý thức, không thể tiếp cận và nhận thức được như đối tượng cảm tính, mà chỉ có thể mường tượng, hình dung, bởi nó thuộc thế giới siêu nghiệm. Vì coi vật tự nó như là một "cái gì đó" tạo ra lực vận động, có tính chất khởi nguyên, nên Cantơ cũng đã chuyển khái niệm này vào phạm vi đạo đức học, với ngụ ý cho đó cũng là những chuẩn mực đạo đức và lý tưởng cuộc sống có tính chất tuyệt đối và hoàn mỹ, điều mà con người muốn vươn tới nhưng không vươn tới được, đó là Tự do, Linh hồn bất tử và Chúa trời[1]

---

(1) Xem thêm. *Nguyễn Văn Huyên*. Triết học I. Cantơ. Nxb Khoa học Xã hội, 1996, tr. 53-54.

Tuy nhiên, khái niệm "vật tự nó" của Cantơ với nội dung được trình bầy tóm lược trên đây đã vấp phải không ít những trở lực và sự phản bác khi nó được tiếp nhận. Trước hết, có thể nói đến Sôpenhauơ, người đã có hẳn một công trình "Phê phán triết học Cantơ" trình thiên hạ. Ông phê phán Cantơ là quá thiên lệch vào việc thỏa mãn nhu cầu cá nhân về một cấu trúc đối xứng cho mọi tư tưởng và tác phẩm của mình. Nhu cầu này đã mê hoặc Cantơ, khiến ông đặt vào tác phẩm "những cánh cửa mù lòa" chỉ duy nhất vì sự đối xứng đó, như bảng sơ đồ các phạm trù và các hình thức phán đoán. Mặt khác, theo Sôpenhauơ, Cantơ đã mâu thuẫn với chính mình về mặt phương pháp. Cantơ tìm đến với vật tự nó thông qua quy luật nhân - quả, nghĩa là qua việc vận dụng một phạm trù mà chính Cantơ đã khẳng định phạm trù đó chỉ có hiệu lực đối với thế giới các hiện tượng, ngoài thế giới đó ra sẽ là điều vô nghĩa. Có thể ngầm hiểu rằng Cantơ đã phản bác chính mình. Ốttô Lipman (Ốttô Liebmann), một đại diện của trường phái Cantơ mới, cũng cho rằng quan niệm của Cantơ về vật tự nó nằm ngoài không gian và thời gian là hoàn toàn vô nghĩa, đó chính là nguồn gốc gây ra mọi sự hiểu nhầm và rắc rối đối với ông.

Ngoại trừ tính chất không thống nhất và nhất quán trong việc sử dụng khái niệm "vật tự nó" ở Cantơ, xét về bản chất của luận thuyết này, các nhà nghiên cứu mácxít cho rằng ông đã thực sự "chao đảo" giữa chủ nghĩa duy tâm và chủ nghĩa duy vật. "Khi Cantơ thừa nhận rằng một cái gì đó ở ngoài chúng ta, một vật tự nó nào đó, phù hợp với những biểu tượng của chúng ta thì Cantơ là người duy vật. Khi ông ta tuyên bố rằng cái vật tự nó ấy là không thể nhận thức được, là siêu nghiệm, là ở thế giới bên kia thì ông ta là người duy tâm"[1]. Và vào cái thời sôi nổi của "những người Cantơ mới" với khẩu hiệu

(1) *V.I.Lênin*. Toàn tập, t. 18, Nxb Tiến bộ, Mátxcơva, 1980, tr. 238-239.

"Hiểu Cantơ có nghĩa là vượt lên Cantơ" (Vindenban, 1848-1915), khái niệm "vật tự nó" cũng đã trở thành một trọng điểm của việc nghiên cứu và phê phán. Với bộ ba tác phẩm "Lôgic học của nhận thức thuần túy", "Đạo đức học của ý chí thuần túy" và "Mỹ học của cảm giác thuần túy", Hecman Cô-hen (1842-1918) đã đề cập đến nhiều luận điểm của Cantơ, nhất là đã cố gắng khắc phục nhị nguyên luận về "vật tự nó" và hiện tượng trên con đường tiếp tục nghiên cứu và phát triển chủ nghĩa tiên nghiệm. Xu thế chung của ý đồ "vượt lên Cantơ" là làm "trong sạch" Cantơ khỏi "những yếu tố duy vật", bó hẹp ông vào nhận thức luận "phê phán" và hạ thấp ông xuống ngang hàng với các triết gia như Hium hay Béccơli. Nói cách khác, xu hướng "nâng cấp" Cantơ hay muốn "vượt lên" ông đều hướng tới chỗ "hoàn toàn xóa bỏ vật tự nó", loại nó ra khỏi triết học[1].

Bên cạnh "vật tự nó", đạo đức học của Cantơ cũng như *luận thuyết phẩm hạnh* của ông cũng là một chủ đề được tranh luận sôi nổi, kể cả về phía những người đồng tình lẫn những người phản bác. Xem qua lý thuyết phẩm hạnh của Cantơ, ta thấy nổi bật lên vấn đề *nghĩa vụ* với tư cách là thước đo của đức hạnh. Cantơ khẳng định con người *có nghĩa vụ đối với chính mình và những nghĩa vụ đối với người khác.* Đối với chính mình, trước hết con người phải thực hiện những nghĩa vụ hoàn toàn với tư cách là một bản thể sinh học. Đó là nghĩa vụ *tự bảo tồn.* Do đó, theo ông, sẽ là một tội ác, một sự phạm tội, nếu ai đó không thực thi nghĩa vụ này mà tự tử hoặc hủy hoại mình (chẳng hạn như tự nguyện cướp đi của chính mình những năng lực thể chất và đạo đức), kể cả việc làm hôn mê mình hoặc tự hại mình bởi những hành vi quá độ trong hưởng thụ. Mặt khác, con người phải thực hiện những nghĩa vụ đối với chính mình với

(1) *H.J.Storig.* Kl. Weltgeschichte der Philosophie. "Kolhammer", 1990, tr. 550.

tư cách là một bản thể đạo đức. Nghĩa vụ đó chính là sự trung thực và lòng tự trọng. Đối lập với nó là những tệ nạn của sự dối trá và sự hà tiện, keo kiệt và sự nhún nhường giả dối. Ở đây, sự hà tiện, keo kiệt không nên hiểu theo nghĩa tham lam, bủn xỉn mà là một sự vi phạm nghĩa vụ đạo đức, vì kẻ hà tiện sao nhãng chính mình, bảo tồn mình dưới cả mức độ các nhu cầu tự nhiên. Nghĩa vụ thứ ba của con người là làm vị quan tòa bẩm sinh phán xét chính lương tâm của mình. Và điều đầu tiên, tín điều đầu tiên của mọi nghĩa vụ đối với mỗi người là *"Hãy tự nhận thức chính mình!"*, không phải theo sự hoàn thiện về thể chất, mà về đạo đức trong mối quan hệ với việc thực thi nghĩa vụ, và hãy xem trái tim mình nó tốt hay nó xấu...

Trong phần hai của thuyết phẩm hạnh, Cantơ đề cập đến các nghĩa vụ của con người *đối với những người khác*. Ông cho rằng đó trước hết là những nghĩa vụ của *tình yêu thương*, bao gồm hoạt động từ thiện, lòng biết ơn và sự chia sẻ với người khác. Đối lập với nó là sự thù ghét con người, là những biểu hiện của sự tị hiềm, sự vô ơn cũng như nỗi mừng vui trước những đau khổ, thiệt hại của người khác. Ngoài ra, *tôn trọng* người khác cũng là những nghĩa vụ, bởi "sự làm người" đã là một *phẩm giá*, không ai được coi con người là phương tiện, mà luôn phải coi đó là mục đích. Những hành vi hoặc biểu hiện làm tổn hại đến nghĩa vụ tôn trọng con người chính là sự kiêu căng, sự nhạo báng và "nói xấu sau lưng người khác"... Nhìn nhận phẩm hạnh dưới giác độ của những nghĩa vụ và bổn phận mà con người phải thực hiện đối với chính mình và với những người khác, điều này biểu đạt rất rõ ràng tư tưởng của Cantơ về tính độc lập của các nguyên lý đạo đức đối với mọi lĩnh vực hoạt động khác của con người. Hoặc nói cách khác, lý tính là nguồn gốc duy nhất tạo ra các nguyên lý và chuẩn mực đạo đức. Và *đạo đức học Cantơ* không phải

là đạo đức học cảm tính, mà *thuần túy lý tính*. Cantơ kêu gọi con người "Hãy hành động như thế nào đó, sao cho các quy tắc ý chí của anh bất cứ lúc nào cũng có thể thành nguyên tắc của một chế định phổ biến"[1]. Lời kêu gọi này của ông được xem là định nghĩa cho khái niệm *"mệnh lệnh tuyệt đối"* - nguyên lý cơ bản của đạo đức học Cantơ. Thực tế, mệnh lệnh tuyệt đối biểu hiện khát vọng lớn lao của ông muốn tìm ra một quy luật đạo đức tuyệt đối chắc chắn, không phụ thuộc vào những đổi thay của thiên hướng con người, cũng như vào những ngẫu nhiên của lịch sử.

Theo Cantơ, tất cả các nguyên tắc biến một khách thể thành nguyên nhân xác định ý chí đều không mang lại một quy luật thực tiễn phổ quát. Đối với một bản thể lý tính, những quy luật thực tiễn phổ biến chỉ có thể là những nguyên tắc không chứa đựng trong đó nguyên nhân xác định ý chí theo khách thể, theo *vật chất*, mà thuần túy theo *hình thức* (Form). Chẳng hạn, một quy luật phát biểu rằng: anh nên làm cái đó, anh nên vươn tới cái đó, nhưng khi ta nhấc ra khỏi quy luật nói trên cái khách thể hoặc đối tượng (cái đó) thì còn lại duy nhất là một *hình thức thuần túy của một quy luật phổ biến*. Và vì phần còn lại kia là thuần túy hình thức và thoát khỏi mọi kinh nghiệm, nên theo ông, có thể xem đó là nguyên tắc của một đạo đức học có ý nghĩa phổ biến, hơn nữa, quy luật này phù hợp với bất kể nội dung nào! Có thể tạm tóm gọn quy luật đạo đức (hay "mệnh lệnh tuyệt đối") của Cantơ trong mệnh đề sau đây: Hãy mang đến cho ý chí của anh hình thức của sự chế định phổ biến! Nghĩa là, hãy hành động theo tinh thần của định nghĩa về mệnh đề tuyệt đối như đã nói ở trên.

---

(1) Ở đây, Cantơ dùng thuật ngữ Maxime theo nghĩa là những quy tắc, quy chuẩn chỉ có hiệu lực đối với hành động của mỗi người riêng biệt (N.Q.P.)

Bên cạnh việc đề cao tinh thần nhân văn và nhiều yếu tố tích cực trong đạo đức của Cantơ, Mác và Engen cũng chỉ ra rằng việc luận chứng duy tâm nguyên lý "mệnh lệnh tuyệt đối" ở Cantơ phản ánh rõ nét tình trạng xã hội và vị trí của giai cấp tư sản Đức cuối thế kỷ XVIII. Đó là sự biến hình các ý tưởng của chủ nghĩa tự do chính trị tư sản gắn liền với những ảo tưởng về tính phổ quát. Những gì mà với giai cấp tư sản Anh và Pháp chúng được xem là tư tưởng cho hành động kinh tế - chính trị thực tiễn, thì ở Cantơ đã biến thành một nguyên tắc lý tính thuần túy có hiệu lực vĩnh hằng, vượt qua mọi thời đại và mọi kinh nghiệm[1]. Tính chất của mệnh đề đạo đức, theo ông, nằm trong *sự tự trị của lý tính*. Mặc dù vậy, Cantơ cũng đã thỏa hiệp về mặt lý thuyết với tôn giáo, đã đưa Chúa vào và coi đó như một định đề (Postulat) của lý tính thực tiễn, như một tất yếu tư duy chủ quan của con người. Các nhà đạo đức học mácxít cũng cho rằng ý đồ tạo dựng một quy luật đạo đức có giá trị tuyệt đối cho mọi thời, mọi lúc, về phương diện lý thuyết là một sự lầm lạc và về mặt thực tiễn là vô nghĩa. Các chuẩn mực đạo đức thường là sự biểu hiện những quyền lợi xã hội thực tế của con người, là những đòn bẩy về tư tưởng nhằm thực hiện những lợi quyền xã hội nhất định. Mỗi một chế độ xã hội, mỗi giai cấp và thậm chí mỗi tập đoàn nghề nghiệp đều có các quy chuẩn đạo đức riêng của nó. Vì vậy, trong đời sống thực tiễn, các tín điều đạo đức trừu tượng áp dụng cho mọi thời đại và mọi quốc gia đều bất lực và vô hiệu. Những ý kiến phê phán Cantơ về mặt này có thể tìm thấy trong tác phẩm "Chống Đuyrinh" cũng như "L. Phoiơbăc và sự cáo chung của triết học cổ điển Đức" của Engen.

---

(1) Xem: *Kategorischer Imperativ* (Từ điển Triết học). Nxb "Bibliografisch institut", Leipzig, 1978, tr 610.

Nhiều người đương thời với Cantơ và cả những người sau Cantơ đã phê phán ông *quá duy lý* khi xây dựng các học thuyết triết học của mình, kể cả về mặt đạo đức học, và cho rằng ông đã hạ thấp vai trò của năng lực phi lý tính trong con người. Người ta cũng trách ông đã xua đuổi mọi yếu tố cảm tính ra khỏi đạo đức học, đề cao "quá mức" khái niệm "nghĩa vụ" cũng như đối lập một cách quá đáng nghĩa vụ với thiên hướng (nhất là việc nhìn nhận một hành động hầu như chỉ được coi là đạo đức khi hành động đó xảy ra từ nghĩa vụ *đối lập* với thiên hướng). Trong tạp chí "Athenaum" (thuộc trường phái lãng mạn Đức) do anh em Schlegel xuất bản, khái niệm "các nghĩa vụ" của Cantơ đã bị chỉ trích khá gắt gao và với một vẻ trào lộng: "Với ông Cantơ, nghĩa vụ là số một và tất cả; và vì nghĩa vụ biết ơn, ông ta khẳng định người đời phải bênh vực và bảo vệ các ông già bà lão; và cũng chỉ nhờ có nghĩa vụ mà ông ta đã trở thành một vĩ nhân".

Phạm trù trung tâm trong đạo đức học Cantơ là "Tự do" - đó là đối tượng tập trung nhất để con người vươn tới, đồng thời lại là cơ chế điều chỉnh hành vi đạo đức của con người. Theo ông, "tự do" là khả năng tiên nghiệm đặc biệt mà nhờ đó, giác tính hoạt động độc lập với các quy luật tất yếu của tự nhiên, là cái tồn tại tương đối xét về hiện tượng luận và là cái tuyệt đối trong lĩnh vực "vật - tự - nó". Mệnh lệnh đạo đức vươn tới tự do là cái vô điều kiện, nó được phán xét tự thân, nên *hành vi đạo đức* không phải là điều hoàn toàn xác định, mà *là hành vi tự lựa chọn cái tự do, vươn tới tự do*. Những người chỉ trích Cantơ cũng đã lấy "Tự do" làm tiêu điểm tiến công, vì tự do cũng như sự tồn tại của quy luật đạo đức, theo ông, không thể minh chứng bằng thực nghiệm. Tự do là niềm tin, là cái lý tưởng xuất phát từ hành động thực tiễn của con người. Vậy thì (theo sự phản bác ông), tự do không thể minh chứng, nhưng nào, anh bạn, ta cứ hành động *như thể* có nó đi! Hãy hành động vì một nguyên

nhân vô thượng của cái tự do, nó bảo đảm cho việc xử lý công bằng thế giới bên kia, ấy chính là Thượng đế! Sau đây là một bằng chứng chống lại Cantơ có liên quan đến phạm trù này. "Cantơ - bằng cách nắm bắt lý tính với tư cách là *công cụ* của nhận thức, ông ta đã đưa ra lời phán quyết về bản chất của lý tính (không kiểm định một cách có phê phán), và rồi ông ta lại khảo cứu công cụ này của nhận thức về phương diện chức năng và hiệu lực của nó... nhưng khảo cứu bằng cái gì mới được chứ? Lại bằng chính cái lý tính ấy, như vậy lý tính lại là chuẩn mực duy nhất để phán định chính bản thân nó! Một nghịch lý hầu như không có lối thoát"[1].

Những ví dụ trên đây chứng tỏ rằng hiểu được Cantơ không phải chuyện dễ dàng. Cantơ là một người khổng lồ kỳ lạ trong triết học. Kỳ lạ và khó hiểu đối với chính người Đức vốn tinh tường ngôn ngữ của ông. Giáo sư W. Vâysen[2] kể rằng ở Jena đã có vụ đấu súng vì Cantơ. Một sinh viên Đức thấy "chiến hữu" của mình đọc "Phê phán lý tính thuần túy" bèn phán rằng cuốn sách này rất khó hiểu, cậu phải nghiên cứu 30 năm nữa, may ra mới hiểu được Cantơ! Bị bạn học bài xích, anh sinh viên cáu quá, không biết đối đáp ra sao, bèn thách đấu để bảo tồn danh dự sinh viên của mình. Tiếc rằng giáo sư Vâysen không cho biết kết quả trận đấu đó. Ai đã vì Cantơ mà chết? Hoặc kết cục ra sao? Nhưng có điều chắc chắn rằng Cantơ đã, đang và sẽ còn là một hiện tượng độc đáo của triết học, một ông hoàng đã đảo lộn tất cả và là một ông nhà giầu luôn ban phát học hàm, học vị và miếng ăn cho nhiều người, như nhà thơ và kịch tác gia Sinle đã nói tới một cách khôi hài. Và chắc rằng với chúng ta, triết học Cantơ vẫn còn là sự hấp dẫn lý thú đang được tiếp tục học tập và nghiên cứu.

---

(1) *H.J.Storig*. Lịch sử triết học thế giới. Nxb "Kohlhammer", Stuttgart, 1990, tr. 433.
(2) *W.Weichel*. Die philosophische Hintertreppe. "Dtv", 1992, tr. 185.

TRIẾT HỌC CANTƠ VÀ TRIẾT HỌC PHƯƠNG TÂY HIỆN ĐẠI

NGUYỄN ĐÌNH TƯỜNG

Triết học cổ điển Đức mà người sáng lập là I. Cantơ, như chúng ta đều biết, là nguồn gốc lý luận của chủ nghĩa Mác nói chung và triết học Mác nói riêng. Triết học I. Cantơ như ông tự nhận là "bước ngoặt Côpécníc". Hướng triết học từ việc nghiên cứu tự nhiên sang việc nghiên cứu con người với tư cách một chủ thể và từ việc nghiên cứu tồn tại sang nghiên cứu hoạt động của con người, triết học I.Cantơ đã trở thành tiền đề lý luận cho quan niệm về hoạt động thực tiễn của con người trong triết học Mác. Không chỉ thế, triết học I.Cantơ thời kỳ "tiền phê phán" và nhất là "thời kỳ phê phán" với bộ ba tác phẩm "phê phán" của ông đã đặt nhiều vấn đề cho sự phát triển của triết học phương Tây hiện đại. Nhiều tư tưởng của triết học hiện sinh, triết học thực chứng, hiện tượng học đều ít nhiều xuất phát từ triết học I.Cantơ. Những tư tưởng triết học của ông mặc dù đều bị biến dạng, nhưng chúng vẫn tiếp tục sống mãi trong triết học phương Tây hiện đại. Người ta đã đặt I.Cantơ ngang hàng với Xôcrát, bởi lẽ triết học của ông mang tính nhân đạo. Đối với I.Cantơ, vấn đề về con người được đặt ở vị trí hàng đầu. I.Cantơ không bỏ qua tự nhiên, nhưng điều cơ bản đối với ông - đó là con người. I. Cantơ đề cập tới những quy luật của tồn tại và ý thức chỉ với một mục đích là để con người trở nên nhân tính hơn, để con người sống tốt hơn vì sự phồn vinh của nhân loại, vì tự do cho mỗi con người.

Bên cạnh những tư tưởng tích cực, tiến bộ, triết học I. Cantơ đã bị hạn chế bởi chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm, thuyết bất khả tri và tính

không triệt để của nó. Các nhà kinh điển của chủ nghĩa Mác-Lênin đã từng phê phán và vạch ra tính chất duy tâm trong triết học I.Cantơ. V.I.Lênin cho rằng: "Đặc trưng cơ bản của triết học Cantơ là ở chỗ nó dung hòa chủ nghĩa duy vật với chủ nghĩa duy tâm, thiết lập sự thỏa hiệp giữa hai chủ nghĩa đó, kết hợp hai khuynh hướng triết học khác nhau và đối lập nhau trong một hệ thống duy nhất. Khi Cantơ thừa nhận rằng một cái gì đó ở ngoài chúng ta, một vật tự nó nào đó phù hợp với những biểu tượng của chúng ta thì Cantơ là người duy vật. Khi ông ta tuyên bố rằng cái vật tự nó ấy là không thể nhận thức được, là siêu nghiệm, là ở thế giới bên kia thì ông ta là người duy tâm. Khi Cantơ thừa nhận rằng kinh nghiệm, cảm giác là nguồn gốc duy nhất của những hiểu biết của chúng ta thì ông ta hướng triết học của mình đến thuyết cảm giác và thông qua thuyết cảm giác, trong những điều kiện nào đó, hướng đến chủ nghĩa duy vật. Khi ông ta thừa nhận tính tiên nghiệm của không gian, của thời gian, của tính nhân quả, v.v. thì ông ta hướng triết học của ông ta về phía chủ nghĩa duy tâm. Trò chơi nước đôi ấy đã khiến Cantơ bị công kích kịch liệt bởi những người duy vật triệt để, cũng như bởi những người duy tâm triệt để (kể cả những người bất khả tri thuần túy, những người theo phái Hium)"[1].

Trong những công trình nghiên cứu về lịch sử triết học mà chúng ta đã biết luôn có hai cách tiếp cận đối với lịch sử triết học. Cách tiếp cận thứ nhất khi các nhà triết học thuộc thế hệ sau biết kế thừa tư tưởng của các bậc tiền bối, họ đã làm sâu sắc thêm những học thuyết triết học của quá khứ trên cơ sở tiếp thu những giá trị, những kết quả của thế hệ trước theo yêu cầu tiến bộ của thời đại mới. Còn cách tiếp cận thứ hai khi

(1) *V.I.Lênin*. Toàn tập, t. 18 Nxb Tiến bộ, Mátxcơva, 1980, tr 238-239.

những nhà triết học hậu thế do tuyệt đối hóa và tiếp cận một chiều đối với những thiếu sót, những hạn chế trong các học thuyết triết học quá khứ đã làm yếu đi hay xuyên tạc những mặt tích cực của những học thuyết đó. Ở đây, di sản triết học của I. Cantơ cũng có được các nhà triết học phương Tây cận đại tiếp nhận theo hai khuynh hướng đó.

Có thể nói rằng trong suốt hai trăm năm qua ít có hệ thống triết học nào thu hút được một cách đông đảo các nhà nghiên cứu như hệ thống triết học của I. Cantơ. Người ta đã dành sự chú ý đáng kể cho nhà triết học I. Cantơ không chỉ đối với những nghiên cứu về lịch sử triết học mà còn đối với cả những lập luận cho kiểu triết lý này hay triết lý khác. Song điều đáng nói là những nghiên cứu đó đều dựa vào uy tín của I.Cantơ.

Triết học I.Cantơ đã được đánh giá cao trong suốt sự nghiệp sáng tạo của ông. "Trong vòng hai mươi năm cuối cuộc đời của I.Cantơ, ước chừng đã có khoảng hai ngàn quyển sách và bài viết thuộc bảy trăm tác giả khác nhau về triết học của ông"[1].

Selinh một trong những nhà triết học cổ điển Đức, bậc hậu thế của I.Cantơ đã nhận xét rằng không một nhà tư tưởng nào có thể sánh ngang hàng với Cantơ về độ sâu sắc trong cách kiến giải và những kết quả mà ông đã đạt được. Phíchtơ sau này đã tuyên bố rằng chỉ có ông mới trình bày được học thuyết của I.Cantơ và chính ông mới là người phát triển những tư tưởng của I. Cantơ. Hêgen cũng cho rằng chỉ có ông là người đã đưa ra được cách giải quyết đúng đắn những vấn đề mà I. Cantơ đã đặt ra. Theo Hêgen, triết học I. Cantơ là "nền tảng và là điểm xuất phát của triết học Đức hiện đại, những hạn chế trong hệ thống triết học của ông không làm lu mờ công lao của triết học Cantơ"[2]. Cả Phíchtơ lẫn

(1) Triết học Cantơ và chủ nghĩa duy tâm hiện đại .Nxb Khoa học, Mátxcơva, 1987, tr.5.
(2) *Hêgen*. Khoa học lôgic, t.1. Mátxcơva, 1970, tr. 116.

Hêgen cũng như toàn bộ triết học cổ điển Đức đã tiến hành nghiên cứu phép biện chứng sinh động nhưng lại bị giới hạn bởi chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm của I.Cantơ. Các nhà kinh điển của chủ nghĩa Mác-Lênin đã đánh giá cao phép biện chứng này và coi nó là thành tựu cao nhất của triết học trước Cantơ.

Sôpenhauơ (1788-1960) - nhà triết học duy tâm Đức khi vứt bỏ cái "vật tự nó" không thể nhận thức được của Cantơ và quả quyết rằng thực chất của thế giới là ý chí mù quáng, phi lý cũng đã tự coi mình là người theo thuyết Cantơ chân chính.

Nítse (1844-1900) - nhà triết học Đức, người sáng lập "triết học đời sống" - cũng đã thừa nhận ảnh hưởng của I.Cantơ đối với sự phát triển tư tưởng của ông. Nítse khi bác bỏ thuyết bất khả tri của Cantơ đã coi Lépnít và I. Cantơ như là hai gọng kìm trói buộc sự phát triển trí tuệ của Châu Âu. Tuy nhiên, Nítse đã tiếp thu và thừa nhận học thuyết của I.Cantơ về nghĩa vụ và ông đã đẩy học thuyết này thành "thuyết suy đồi" ở Châu Âu.

Triết học I. Cantơ thời kỳ "tiền phê phán" và "thời kỳ phê phán" đã đặt nền móng cho một quan niệm biện chứng về giới tự nhiên và lịch sử, đồng thời nó còn đặt ra nhiều vấn đề sâu sắc cho sự phát triển của triết học phương Tây hiện đại.

Những trào lưu triết học đa dạng nhất ở phương Tây hiện đại đã tìm thấy cơ sở cho học thuyết của mình trong triết học I. Cantơ. Nhiều tư tưởng của triết học hiện sinh, triết học thực chứng, hiện tượng học, triết học phân tích v.v... đều ít nhiều xuất phát từ những tư tưởng của I. Cantơ. Nhà hiện sinh Haiđơgơ (1889-1976) đã coi những tư tưởng của Cantơ là nền tảng thế giới quan của mình. Lý luận khoa học của I. Cantơ còn là cơ sở cho sự hình thành thế giới quan của các nhà triết học và khoa học thực chứng từ Spenxơ đến Makhơ, từ Ô.Côngtơ tới Vitgensơtêin, Cácnáp, v.v... Huxéc (1859-1939) - nhà triết học duy tâm

Đức, người sáng lập hiện tượng học - đã coi Cantơ là nhà tư tưởng vĩ đại, người sáng lập ra triết học tiên nghiệm khoa học.

Không chỉ những người sáng lập ra những học thuyết triết học độc đáo quan tâm đến Cantơ, mà vào nửa cuối thế kỷ XIX cả một trào lưu triết học mới đã ra đời với lời kêu gọi "Hãy trở lại với Cantơ". Song, họ đã bỏ qua những yếu tố duy vật và biện chứng trong triết học I. Cantơ, mà chỉ phục hồi và phát triển những yếu tố duy tâm và siêu hình của nó. Chủ nghĩa Cantơ mới đó được thực hiện một cách đầy đủ ở hai trường phái triết học Đức - trường phái Mácbuốc và trường phái Baden. Dựa vào triết học Cantơ, chủ nghĩa Cantơ mới này đã xây dựng nên những nguyên lý cơ bản của mình. Đó là nguyên lý về sự kiến giải triết học hoàn toàn với tư cách là sự phê phán lý luận nhận thức, nguyên lý hạn chế quá trình nhận thức ở lĩnh vực kinh nghiệm và từ bỏ kỳ vọng trở thành một bộ môn khoa học của bản thể luận và nguyên lý về những chuẩn mực mang tính tiên nghiệm của nhận thức[1]. Với những nguyên lý đó và đặt trọng tâm vào phương diện lôgic trong học thuyết của Cantơ, coi nhận thức là quá trình kiến tạo đối tượng bằng khái niệm thuần túy, trường phái Mácbuốc mà người đứng đầu là Côhen đã kiến giải hiện thực đang được nhận thức không phải với tư cách cái hiện có, mà với tư cách "sự đan kết những quan hệ lôgic" có sẵn, giống như hàm số toán học. Cũng với những nguyên lý đó, trường phái Baden lại hướng trọng tâm vào phương diện bản thể luận với hy vọng giải quyết tính khách quan của nhận thức. Khác với các trường phái Mácbuốc và Baden - các trường phái đã cố gắng loại bỏ vấn đề "vật tự nó", các đại biểu của trường phái hiện thực phê phán (A.Rilơ, O.Cumpơ) xuất hiện muộn hơn trong chủ nghĩa Cantơ mới lại coi "vật tự nó" là cơ sở thiết yếu của vật liệu cảm giác. Bởi, theo họ, lý tính không tạo ra sự vật, mà chỉ đem lại

(1) Xem: Triết học phương Tây hiện đại - Từ điển. Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội, 1996, tr. 490.

cho nó hình thức tiên nghiệm. Và khi thừa nhận sự thống nhất mang tính tổng hợp của tổng giác tiên nghiệm với tư cách là nguyên lý tối cao của nhận thức, những đại biểu của trường phái này coi không gian và thời gian không phải là hình thức tiên nghiệm của tri giác, mà là các quy định của bản thân "vật tự nó" và phủ nhận sự nhận thức sâu sắc hơn về bản chất của nó. Đầu thế kỷ XX, trường phái tâm lý (trường phái Phridơ) khi trở lại với thuyết Cantơ mới đầy vẻ độc đáo ở thời kỳ mới hình thành đã cố gắng luận chứng cho giá trị của các hình thức nhận thức tiên nghiệm không phải bằng con đường lôgic mà bằng con đường nội quan tâm lý[1].

Phải chăng khối lượng sách báo đã từng công bố về Cantơ là bằng chứng sống động thể hiện sự lớn mạnh, gia tăng mức độ quan tâm, chú ý của các trào lưu triết học hiện đại đối với Cantơ. Những con số sau đây một phần nào đã nói lên điều đó. "Từ giữa năm 1953 đến năm 1975 đã có không ít hơn 4000 tác phẩm được viết bằng các thứ tiếng khác nhau ở các nước Tây Âu đề cập đến di sản triết học của I.Cantơ. Vào cuối những năm 70 và đầu những năm 80 của thế kỷ XX, người ta đã công bố khoảng 300 tác phẩm bằng nhiều thứ tiếng của các dân tộc khác nhau trên thế giới và vào năm 1981 đã xuất hiện hơn 650 tác phẩm viết về I.Cantơ"[2]. Sự thất bại của các cách tiếp cận một cách hoàn chỉnh đối với di sản triết học của I. Cantơ được quyết định bởi thái độ thiên vị, chủ quan của trường phái triết học này hay trường phái triết học khác. Chính điều đó đã chi phối và quyết định sự ra đời của các cách tiếp cận đối với triết học I. Cantơ.

Vào những năm 20 của thế kỷ XX sự thất bại của các cách tiếp cận trước đây đối với học thuyết Cantơ đã trở nên rõ ràng. Chủ nghĩa Cantơ mới đã bắt đầu chuyển sang nghiên cứu hệ những vấn đề thuộc các lĩnh

(1) Xem: Triết học phương Tây hiện đại. Sdd., tr. 491-492.
(2) Triết học Cantơ và chủ nghĩa duy tâm hiện đại. Nxb Khoa học, Mátxcơva, 1987, tr. 7.

vực khác nhau của siêu hình học. Những khuynh hướng và những trường phái khác nhau của chủ nghĩa Cantơ mới đó là là siêu hình học phê phán, phương pháp lôgic, triết học đời sống, v.v... Tất cả những khuynh hướng này đã thảo luận các cách tiếp cận rộng rãi hơn về đối tượng của triết học, trong đó những vấn đề về siêu hình học trở thành đối tượng chủ yếu của những cuộc tranh luận đó. Chính vào thời điểm đó, nhờ có những tư tưởng của I. Cantơ mà những ý đồ biến siêu hình học thành một khoa học đã được thực hiện.

Triết học Anh - Mỹ đã dựa vào di sản triết học của I. Cantơ và lấy đó làm cơ sở cho tri thức khoa học. Những hoạt động khoa học kỷ niệm 200 năm ngày sinh I. Cantơ trên phạm vi thế giới đã được nhiều người xem như là một bước ngoặt trong lịch sử của Cantơ học. Những hoạt động đó đã cho thấy mức độ gia tăng sự quan tâm có tính chất rộng rãi hơn đối với I. Cantơ. Trong các hình thức hoạt động khoa học đa dạng đó, điều đáng chú ý không chỉ là tính chất trang trọng của nó, mà còn là cái mốc quan trọng trong việc thực hiện một sự đổi mới cách lý giải triết học Cantơ. Những công trình khoa học được công bố trong dịp kỷ niệm 200 năm ngày sinh của I. Cantơ đã cho thấy rõ xu hướng tách ra khỏi chủ nghĩa Cantơ mới, sự thoái trào của trường phái Mácbuốc và sự ra đời khuynh hướng bản thể luận trong những lý giải về Cantơ.

Như vậy, có thể nói việc sụp đổ khuôn mẫu của chủ nghĩa Cantơ mới là sự khởi đầu của thời kỳ hiện đại. Công việc tìm kiếm thực tại, bước ngoặt hướng đến những tiền đề bản thể luận của nhận thức, những dự định làm rõ nội dung của những tiền đề này, v.v... đã trở thành những điểm xuất phát của khuynh hướng bản thể luận. Cantơ học được hình thành với tư cách là lĩnh vực độc quyền nghiên cứu những cách tiếp cận mới về học thuyết Cantơ là nét điển hình và đặc trưng nhất đối với triết học phương Tây hiện đại.

Sự lớn mạnh của chủ nghĩa bảo thủ trong đời sống xã hội, chính trị và tinh thần ở chủ nghĩa tư bản hiện đại đã được thể hiện ở bước ngoặt của triết học phương Tây hiện đại đối với hệ vấn đề lịch sử triết học, ở việc tìm kiếm những thành tố bền vững của truyền thống triết học mà trước hết là ở sự "hồi sinh" của hệ vấn đề siêu hình học. Trong thời kỳ này, những trào lưu triết học đa dạng nhất đã tìm thấy trong triết học Cantơ những yếu tố có thể lấy làm cơ sở cho những quan điểm của họ. Đặc biệt là vấn đề khả năng của siêu hình học với tư cách là một khoa học mà nền tảng của nó đã được I. Cantơ đặt ra trong "Phê phán lý tính thuần túy". Vào những năm 80 của thế kỷ XX, sự quan tâm của những trào lưu khác nhau trong triết học phương Tây đối với siêu hình học của I. Cantơ ngày càng trở nên mạnh mẽ.

Triết học phân tích với biến dạng khác nhau của nó đã coi I.Cantơ là một trong những bậc tiền bối vĩ đại của mình. Nó đã sử dụng triết học I. Cantơ để phân tích những phương tiện và cơ sở của tri thức về phương diện khái niệm và ngôn ngữ. Rátxen - người sáng lập triết học phân tích - đã dựa vào siêu hình học của Cantơ để xây dựng phương pháp quy giản bản thể luận - quy tri thức hiện thực về những bản thể siêu hình học giản đơn, tận cùng[1].

Triết học phương Tây hiện đại đã lấy những vấn đề mà Cantơ đặt ra - "Tôi có thể biết được cái gì? Tôi cần phải làm gì? Tôi hy vọng cái gì? Con người là gì?" làm đối tượng cho những cuộc thảo luận và luận chiến xung quanh những vấn đề mà nó đặt ra nhằm "phục hồi" Cantơ, hoặc "xóa bỏ" ông. Quan niệm của I. Cantơ về tồn tại và tư duy, niềm tin và lý tính, về thân phận của con người là trọng tâm chú ý của những cuộc thảo luận, luận chiến đó. Khó có thể liệt kê hết tất

---

(1) Xem: Triết học phương Tây hiện đại - Từ điển. Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1996, tr. 555-556.

cả những vấn đề đã được thảo luận. Chúng tôi chỉ tập trung vào những vấn đề chủ yếu nhất trong số đó, những vấn đề tạo nên cơ sở nội tại của triết học phương Tây hiện đại.

Một trong số những vấn đề được thảo luận rộng rãi nhất và chiếm được sự quan tâm, chú ý của nhiều nhà triết học là vấn đề đánh giá chung về học thuyết của Cantơ. Gắn với điều này là vấn đề xác định một khuynh hướng nghiên cứu mới nhằm luận chứng cho chủ nghĩa phê phán được Cantơ xây dựng với tư cách là sự thống nhất có tính hệ thống. Trong bối cảnh triết học phương Tây ngày nay, khuynh hướng đó được coi là khuynh hướng có thể góp phần vào việc tìm kiếm một quan điểm triết học hoàn chỉnh về thế giới mà phần nào đó đã bị mất đi do cuộc khủng hoảng về tinh thần gây nên. Những lập luận tiên nghiệm của Cantơ, kể cả các biến tướng của nó trong triết học tiên nghiệm hiện đại và vấn đề kinh nghiệm mà khi được phân tích, đã thể hiện một cách rõ ràng mong muốn tìm thấy những tiêu chuẩn chính xác cho tri thức khách quan và cho mối quan hệ của nó với thực tại khách quan cũng chiếm một vị trí đặc biệt trong số những vấn đề được các nhà triết học thảo luận. Thêm vào đó, vấn đề về "vật tự nó", vấn đề về mối quan hệ của cảm tính và lý tính cũng luôn được coi là những vấn đề có tính thời sự trong việc xác định giới hạn của nhận thức con người mà chủ nghĩa duy tâm hiện đại đang quan tâm. Đạo đức học của I.Cantơ cũng được một số nhà triết học coi là "Cuộc Cách mạng Côpéních" và trở thành đề tài thảo luận rộng rãi trong sách báo phương Tây hiện đại. Còn quan niệm của I. Cantơ về nghệ thuật thì được coi là bước khởi đầu cho con đường phát triển nghệ thuật trong khoảng một trăm năm trở lại đây.

Như vậy, có thể nói rằng hầu hết những tư tưởng mà I. Cantơ đã đặt ra hơn hai trăm năm trước đây, cho đến nay vẫn là đối tượng nghiên cứu của nhiều trào lưu triết học phương Tây hiện đại.

HỌC THUYẾT CANTƠ TRONG SỰ KIẾN GIẢI CỦA HAIĐƠGƠ

ĐỖ MINH HỢP

Trong lịch sử triết học, học thuyết Cantơ giữ một vị trí quan trọng tới mức không có một trào lưu triết học lớn nào lại không có làm sáng tỏ thái độ của nó đối với Cantơ, lại không đưa ra cách kiến giải của nó về di sản của Cantơ. M.Haiđơgơ, đại biểu nổi tiếng của chủ nghĩa hiện sinh, cũng không phải là ngoại lệ. Haiđơgơ đã nhiều lần quay lại di sản của Cantơ nhằm luận chứng cho quan điểm triết học của mình.

Haiđơgơ đã dành riêng tác phẩm "Cantơ và vấn đề siêu hình học" (1929) để khảo cứu triết học Cantơ. Trong tác phẩm này, dựa vào học thuyết Cantơ, ông cố gắng giải thích rõ nội dung các khái niệm triết học cơ bản của mình như thời gian, tính thời gian, tính hữu hạn v.v... và cố gắng chỉ ra rằng học thuyết của ông có nguồn gốc là triết học Cantơ.

Haiđơgơ tuyên bố nhiệm vụ mà ông đặt ra cho tác phẩm "Tồn tại và thời gian" là vạch ra nghĩa của tồn tại, tức là xây dựng bản thể luận, về thực chất cũng đã được Cantơ đặt ra. Hơn nữa, theo ông, Cantơ đã có đóng góp đáng kể vào việc giải quyết vấn đề này. Cantơ đã đặt ra vấn đề khả năng của bản thể luận dưới dạng câu hỏi: "Các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm có thể như thế nào? " và ở Cantơ, "sự luận chứng siêu hình học được tiến hành như là sự phê phán lý tính thuần túy"[1].

Theo Haiđơgơ, "phê phán lý tính thuần túy" không phải là lý luận

(1) *M. Haiđơgơ.* Cantơ và vấn đề siêu hình học. Phranphuốc. Mainơ. 1951. tr. 22, 23.

nhận thức, mà là lý luận về nhận thức bản thể luận. Ông quan niệm nhận thức bản thể luận là cái mà Cantơ coi là nhận thức tiên nghiệm, tức là nhận thức điều kiện có thể có của mọi nhận thức[1]. Haiđơgơ coi vấn đề bản thể luận ở Cantơ là vấn đề khả năng của sự tổng hợp tiên nghiệm. Sự lý giải của Haiđơgơ cho câu hỏi: "Tại sao nhận thức của con người lại mang tính tổng hợp?" của Cantơ chính là luận điểm thứ nhất trong bản thể luận của ông: nhận thức mang tính tổng hợp vì nó là hữu hạn[2].

Quan niệm của Haiđơgơ về tính hữu hạn của nhận thức là như sau. Theo ông, mọi nhận thức trước hết là trực quan, và đóng góp của Haiđơgơ là đã xác định sự thật đó. Trực quan không đơn giản là một yếu tố không thể không có của nhận thức, mà nó còn tạo thành bản chất của nhận thức, tính đặc thù của nó quy định tính đặc thù của nhận thức nói chung. Theo ông, một điều kỳ quặc là Cantơ đã không hiểu nội dung phát hiện đó của mình. Song, chính Cantơ đã xem nhận thức trước hết là phán đoán, tức là tư duy là chủ yếu. Mà, theo Haiđơgơ, "tư duy chỉ giữ vai trò bổ trợ cho trực quan"[3].

Chính ở điểm này (quan niệm nhận thức là trực quan), Haiđơgơ đã thực hiện một biến đổi quan trọng, được dùng làm tiền đề cho toàn bộ sự kiến giải sau đó của ông đối với "Phê phán lý tính thuần túy". Ở đây, Haiđơgơ đã gạt bỏ một luận điểm quan trọng trong triết học Cantơ: điều kiện của nhận thức không những là trực quan mà còn là tư duy (phán đoán), chỉ như vậy tri thức mới có tính khách quan (tức là tính phổ biến và tất yếu). Ngay từ đầu, Haiđơgơ đã gạt bỏ yếu tố tính phổ biến mà là đối với Cantơ hết sức quan trọng. Điều đó không phải là ngẫu nhiên, vì

---

(1) Xem. *M. Haiđơgơ.* Sdd., tr 25, 26.
(2) Xem *M. Haiđơgơ.* Sdd., tr. 28.
(3) *M. Haiđơgơ.* Sdd., tr. 29

đối với chủ nghĩa hiện sinh thì tính phổ biến của tri thức hoàn toàn không phải là điều kiện cho tính chân lý của nó.

Theo Haiđơgơ, nhận thức của con người là hữu hạn vì nó cần đến tư duy, thiếu tư duy nó sẽ không thể nhận thức được đối tượng. Luận điểm "nhận thức là trực quan" được Haiđơgơ sử dụng với tư cách tiền đề cho toàn bộ sự kiến giải của ông về Cantơ và cũng nhờ đó ông đã biến "Phê phán lý tính thuần túy" thành một luận chứng cho quan điểm triết học của mình.

Vấn đề cơ bản trong triết học Cantơ - "các mệnh đề tiên nghiệm tổng hợp có được như thế nào?"[1] - sẽ biến mất nếu tư duy không những tạo ra hình thức liên hệ giữa hai trực quan nào đó, mà cả nội dung của chúng, tức là tư duy kiêm nghiệm cả chức năng cảm tính. Khi đó sẽ không xuất hiện vấn đề mối liên hệ tất yếu giữa chủ thể với vị thể và tri thức mà ngay từ đầu đã là tri thức toàn vẹn. Chính Phíchtơ đã gạt bỏ vấn đề cơ bản của triết học Cantơ theo hướng đó, và do vậy, cũng loại trừ cảm tính với tư cách là "sự phản chiếu" của "vật tự nó" vào chủ thể. Khái niệm "vật tự nó" trở nên thừa vì chủ thể tạo ra cả hình thức lẫn nội dung tri thức. Trực quan trở thành một biến thể của tư duy. Tư duy hữu hạn ở Cantơ trở thành tư duy vô hạn (tư biện) ở Phíchtơ.

Đối với Cantơ, mô hình tư duy là tư duy khoa học tự nhiên, tư duy xây dựng chỉnh thể từ các bộ phận. Do vậy, triết học Cantơ là sự biện hộ cho tư duy khoa học, tư duy sử dụng phương pháp lý trí. Tư duy tư biện đó đòi không được phân chia chỉnh thể ra thành các bộ phận để sau đó từ việc nhận thức chúng lại hình thành nên bức tranh chung về chỉnh thể, mà ngay từ đầu đã phải nhận thức chỉnh thể với tư cách chỉnh thể.

---

(1) *I. Cantơ.* Tác phẩm gồm 6 tập, t. 3, Nxb Tư tưởng, Mátxcơva, 1964, tr. 117

Nhưng, tư duy như vậy chỉ xuất hiện khi chủ thể và khách thể là đồng nhất. Sự đồng nhất này là điều kiện duy nhất cho sự đồng nhất tư duy và trực quan mà trong triết học có tên gọi là trực quan trí tuệ. Chính sự phát triển nguyên tắc đồng nhất chủ thể và khách thể là con đường phát triển của chủ nghĩa duy tâm từ Phíchtơ đến Hêgen. Kết quả của nó là: Nhân loại chỉ còn phải nắm bắt chân lí tuyệt đối mà "lôgic học" Hêgen thể hiện, và khi đó lịch sử sẽ "cáo chung".

Nhận thấy rõ kết quả của việc phát triển triết học Cantơ dựa trên nguyên tắc đồng nhất chủ thể và khách thể, Haiđơgơ muốn phục hồi cách đặt vấn đề của Cantơ để tìm ra cách giải quyết mới. Ông đưa ra luận điểm về tính hữu hạn của nhận thức để chống lại chủ nghĩa duy tâm Đức nói riêng và chủ nghĩa duy lý nói chung.

Theo Haiđơgơ, nhận thức theo đúng nghĩa là trực quan. Tính hữu hạn của nó là do tính hữu hạn của trực quan. "Con người phải tư duy bởi trực quan là hữu hạn"[1]. Còn trực quan là hữu hạn bởi nó không mang tính sáng tạo, tức là nó không sáng tạo ra cái được trực quan. Haiđơgơ viết: "Tính hữu hạn của trực quan là ở tính thụ cảm của nó... Trực quan phải... phản chiếu"[2]. Vì là hữu hạn nên trực quan cần đến lý trí, nhưng lí trí không những đặc trưng cho tính hữu hạn của trực quan mà còn hữu hạn hơn bởi nó thậm chí còn không có được tính trực tiếp của trực quan. Để diễn tả đối tượng bằng khái niệm, lý trí cần đối chiếu nó với một cái chung nào đó, và do đó nó mang tính hữu hạn.

Như vậy, giống như Phíchtơ, Selinh và Hêgen, Haiđơgơ đã xác nhận một sự thật là: khi tư duy và trực quan còn tách rời nhau, thì không thể

---

(1) *M. Haiđơgơ*. Cantơ và vấn đề siêu hình học. Phranphuốc, Maino, 1951, tr. 31.
(2) *M. Haiđơgơ*. Sđd., tr. 32.

có sáng tạo. Chủ nghĩa duy tâm Đức đã cố gắng khắc phục sự tách rời và qua đó là tính hữu hạn của chúng bằng cách chứng minh khả năng của trực quan vô hạn (Senlinh) hay của tư duy vô hạn (Hêgen) mà trong đó, sự khác biệt giữa tư duy và trực quan bị loại bỏ. Khác với họ, Haiđơgơ muốn khắc phục sự tách rời đó bằng cách dựa vào tính hữu hạn của nhận thức và chỉ ra cấu trúc của nó.

Tiếp theo Cantơ, sau khi đã xác định hai cội nguồn của nhận thức (trực quan và tư duy) và khẳng định tính thứ nhất của trực quan, Haiđơgơ tuyên bố: "Tính lưỡng phân của các cội nguồn nhận thức không phải đơn giản là tính đứng cạnh nhau của chúng, mà còn ở chỗ chỉ trong sự thống nhất của chúng, nhận thức hữu hạn mới trở thành cái mà bản chất của nó đòi hỏi"[1].

Đúng là tư tưởng đó đã có ở Cantơ[2]. Cantơ coi nguồn gốc chung của tư duy và trực giác là năng lực tưởng tượng thuần túy (tiên nghiệm) - cái được dùng làm khâu trung gian giữa trực giác và tư duy. Cùng với các hình thức tiên nghiệm của cảm giác (thời gian và không gian) và các hình thức tiên nghiệm của lý trí (các phạm trù), năng lực tưởng tượng tiên nghiệm ở Cantơ cũng là điều kiện có thể có của kinh nghiệm. Song, theo Haiđơgơ, sau khi phát hiện ra năng lực này, Cantơ đã không biết việc khảo cứu nó thuộc lĩnh vực nào. Cantơ chia toàn bộ sự nghiên cứu tiên nghiệm ra thành hai phần: thẩm mỹ học tiên nghiệm và lôgic học tiên nghiệm. Và, theo Haiđơgơ, điều đó không phải là ngẫu nhiên, bởi Cantơ hiểu rằng việc biến năng lực tưởng tượng thành năng lực nhận thức sẽ mâu thuẫn với truyền thống duy lý chủ nghĩa. Do vậy, Cantơ đã từ bỏ cách đặt vấn đề mà trước đó ông đã đưa ra và coi tổng giác tiên

(1) *M. Haiđơgơ.* Sđd., tr. 40.
(2) Xem: *I. Cantơ.* Tác phẩm gồm 6 tập, t. 3. Nxb Tư tưởng, Mátxcơva, 1964, tr. 123-124.

nghiệm, tức là chức năng hợp nhất của lý trí, là hoạt động trung tâm của ý thức. Qua đó, Cantơ đã nhượng bộ chủ nghĩa duy lý. Theo Haiđơgơ, trước Cantơ, một cách tư duy mới đã xuất hiện, vượt ra khỏi khuôn khổ của truyền thống duy lý và chính sự mới mẻ đó đã làm cho Cantơ sợ hãi. Ông không hiểu nó sẽ đưa tới đâu, do vậy ông muốn dừng lại trong khuôn khổ của phương pháp tư duy quen thuộc.

Theo chúng tôi, vấn đề không hẳn là như vậy. Vấn đề là ở chỗ, khi tranh luận với chủ nghĩa kinh nghiệm và chủ nghĩa duy lý về khả năng của tri thức phổ quát và tất yếu, Cantơ đã hiểu rõ chỉ nhờ năng lực tưởng tượng thì không thể luận chứng được cả tri thức lý luận lẫn hoạt động thực tiễn của con người[1]. Bởi vậy, Cantơ đã tiếp nhận năng lực tưởng tượng với tư cách là khâu trung gian giữa các phạm trù của lý trí và sự đa dạng của cảm giác, và chỉ có vậy.

Haiđơgơ đã luận chứng cho luận điểm coi cảm giác và lý trí thực chất chỉ là các dạng thức khác nhau của năng lực tưởng tượng trong cách "kiến giải" của Cantơ. Haiđơgơ đã kiến giải học thuyết tiên nghiệm về năng lực phán đoán của Cantơ, và theo ông, ở đó, Cantơ đã đặt ra vấn đề "có thể quy trực giác về các khái niệm thuần túy của lý trí, tức là vấn đề áp dụng phạm trù vào các hiện tượng như thế nào?". Tư duy thuần túy và trực giác ở Cantơ có hai nguồn gốc khác nhau, bởi thế một vấn đề tất yếu sẽ nảy sinh đó là vấn đề khả năng kết hợp chúng trong kinh nghiệm. Để kết hợp được thì phải cái thứ ba, cái tương đồng với cả phạm trù lẫn các hiện tượng cảm tính[2]. Ở Cantơ cái thứ ba đó chính là năng lực tưởng tượng thuần túy, tức là sơ đồ tiên nghiệm (thời gian).

Haiđơgơ cho rằng cần phải khảo cứu năng lực đó trên một bình diện

---

(1) Xem. *I. Cantơ*. Sđd., tr. 225

(2) Xem: *I. Cantơ*. Sđd., tr. 221.

hoàn toàn khác. Ông viết: "Năng lực tưởng tượng tiên nghiệm là... cơ sở mà trên đó, khả năng nội tại của nhận thức bản thể luận được xây dựng"[1]. Và Haidơgơ đã cố gắng tạo ra cách thức có thể quy trực giác tiên nghiệm (lý trí thuần túy) về năng lực đó. Ông cho rằng trực giác cảm tính là các hình thức tiên nghiệm của cảm giác và "về thực chất" là "mang tính khởi thủy", tức là cho phép mô tả cái được trực quan... Nhưng, bản chất của năng lực tưởng tượng thuần túy chính là ở sự mô tả đó. Trực giác cảm tính có thể "mang tính khởi thủy" chỉ vì về thực chất, bản thân nó là năng lực tưởng tượng thuần túy"[2].

Cái được trực quan, theo Haidơgơ, không phải là một cái hiện hữu nào đó, nên bản thân trực giác không phải là trực giác theo đúng nghĩa của nó, tức là không phải là năng lực thụ cảm, không được phản chiếu bởi một cái gì đó từ bên ngoài. Do vậy, cái được trực quan trong trực giác cảm tính là hư vô, và trực giác cảm tính về thực chất là sự tưởng tượng thuần túy[3]. Cái làm cho trực giác cảm tính đồng nhất với tưởng tượng thuần túy, theo Haidơgơ, là tính tự sinh của nó: nó là sự tự hoạt động, không được quy định từ bên ngoài, mà được quy định bởi chính bản thân mình. Do đó, cảm giác mất đi tính quy định mà triết học truyền thống vẫn gán ép cho nó, nó không còn là tính thụ cảm, nó mất đi tính thụ động và trở nên gần gũi hơn với lý trí.

Sau khi xác định tính đặc thù của trực giác và đồng nhất nó với năng lực tưởng tượng, Haidơgơ đặt vấn đề: Lý trí thuần túy là gì? có thể rút nó ra từ năng lực tưởng tượng được không? Nếu Cantơ cho rằng năng lực tưởng tượng bao giờ cũng mang tính cảm tính, do vậy việc tách lý trí ra từ nó cũng có nghĩa là tách tư duy ra từ cảm giác - một vấn đề mà về

---

(1) *M. Haidơgơ.* Cantơ và vấn đề siêu hình học. Phranphuốc, Mainơ, 1951, tr. 118.
(2) *M. Haidơgơ.* Sđd., tr. 130.
(3) Xem: *M. Haidơgơ.* Sđd., tr. 132.

nguyên tắc là không thể giải quyết được, thì Haiđơgơ lại cho rằng việc xác định tư duy là phán đoán sẽ không nhận thấy chức năng cơ bản của nó mà Cantơ gọi là năng lực đưa ra quy tắc. Năng lực này, theo Haiđơgơ, tự nó đã bao hàm sự thống nhất có thể chế định mọi sự hợp nhất. Sự thống nhất đó là tính tự sinh, tự tạo ra mọi quan niệm khác theo "sơ đồ tiên nghiệm". Nhưng, sơ đồ tiên nghiệm lại là sản phẩm của năng lực tưởng tượng tiên nghiệm. Do vậy, tư duy "khởi thủy" là sự tưởng tượng thuần túy[1].

Theo chúng tôi, việc Haiđơgơ đồng nhất lý trí với năng lực tưởng tượng là một sự xuyên tạc đối với nguyên tắc tư duy cơ bản của Cantơ, là gạt bỏ cái nền tảng mà trên đó Cantơ đã xây dựng lý luận nhận thức và đạo đức học. Vả chăng, việc Cantơ nhận định lý trí và cảm giác chỉ là nhằm chỉ ra tính tích cực vốn có của ý thức con người mà ông kế thừa trong lịch sử nhận thức nói riêng và lịch sử văn hóa nói chung.

Như vậy, tư tưởng chủ đạo ở Haiđơgơ là: không thể có cảm giác thuần túy với tư cách là tính thụ cảm thụ động, cũng như không thể có lý trí thuần túy với tư cách là sự tự hoạt động tích cực của ý thức con người, cả hai năng lực này, theo ông đều là sản phẩm phân chia một năng lực tưởng tượng thuần túy duy nhất, một tính tự sinh thụ cảm duy nhất - cái cấu thành "sự tiên nghiệm", hay là "phạm vi tồn tại của cái hiện hữu".

Tưởng tượng kinh nghiệm chỉ xây dựng hình ảnh về cái hiện hữu. Nó không có khả năng tạo ra cái hiện hữu, mà chỉ có thể tái tạo cái đã hiện hữu. Nó có liên quan tới lĩnh vực "hiện hữu" và do vậy, là đối tượng nghiên cứu của tâm lý học. Ngược lại, tưởng tượng tiên nghiệm tạo ra hình ảnh về bản thân tồn tại, là đối tượng nghiên cứu của bản thể luận. Đó là kết luận của Haiđơgơ.

---

(1) Xem: *M. Haiđơgơ.*, tr. 317

Với kết luận đó, Haiđơgơ đã xem xét sản phẩm của năng lực tưởng tượng - "hình ảnh thuần túy", hay như Cantơ gọi là "sơ đồ tiên nghiệm" khi ông coi năng lực tưởng tượng là năng lực tổng hợp, nên phải phân tích các loại tổng hợp để hiểu được sản phẩm của chúng. Trong "Phê phán lý tính thuần túy", Cantơ đã xác định ba loại tổng hợp: tổng hợp tổng giác trong trực giác, tổng hợp tái tạo trong tưởng tượng và tổng hợp kiểm nhận trong khái niệm. Theo Cantơ, tổng hợp tổng giác hợp nhất sự đa dạng trong trực giác, nhưng bất kỳ hành vi trực giác nào cũng không thể thiếu sự tham gia của tưởng tượng. Tổng hợp tái tạo giả định phải có tổng hợp tổng giác, vì thiếu nó sẽ không có hình ảnh để tái tạo. Tổng hợp kiểm nhận giả định phải có hai loại tổng hợp trên, vì bất kỳ khái niệm nào, theo Cantơ, cũng "hoàn toàn là ở việc nhận thức sự thống nhất... của tổng hợp"[1]. Tổng hợp đó hợp nhất cái đã được trực quan với cái đang được tái tạo. Tức là, theo Cantơ, cả ba loại tổng hợp đều gắn liền với nhau một cách nội tại, vì cơ sở chung của chúng là năng lực tưởng tượng.

Năng lực tưởng tượng tiên nghiệm tạo ra ba loại tổng hợp khác nhau, do vậy thời gian có ba thước đo: hiện tại, quá khứ và tương lai. Giải thích tư tưởng đó của Cantơ, Haiđơgơ cho rằng tưởng tượng tiên nghiệm tạo ra hình ảnh về "hiện tại thuần túy" trong tổng hợp tổng giác, hình ảnh về "quá khứ thuần túy" trong tổng hợp tái tạo. Thế còn "tương lai" thì sao? Theo Haiđơgơ, tổng hợp kiểm nhận, xác nhận yếu tố thứ ba của nhận thức thuần túy - tư duy thuần túy. Chính ở đây nảy sinh vấn đề là không thể giải quyết được trong khuôn khổ quan niệm duy lý về tư duy. Vì chủ nghĩa duy lý luôn đối lập lý tính (tư duy) thuần túy với mọi quan hệ thời gian. Theo Cantơ, ở đây không thể nói tới tính thời gian. Do vậy,

(1) *I. Cantơ.* Tác phẩm gồm 6 tập, t.3, Nxb Tư tưởng, Mátxcơva, tr. 704.

chính ở điểm này, Haiđơgơ phải thực hiện một sự thay đổi triệt để trong quan điểm của Cantơ, phải xem xét lại cấu trúc và chức năng của tư duy để qua đó, biến "phê phán lý tính thuần túy" thành "bản thể luận nhận thức hữu hạn".

Xuất phát từ khẳng định tổng hợp tái tạo phải xác định sự thống nhất giữa cái chúng ta đã tư duy với cái chúng ta đang tư duy, Haiđơgơ cho rằng, nếu trong ý thức diễn ra hành vi so sánh quá khứ với hiện tại, thì tiền đề cho hành vi đó phải là sự đồng nhất của cái đã được lĩnh hội với cái đang và sẽ được lĩnh hội. Trong khi đó thì Cantơ lại gọi sự lĩnh hội cái hiện hữu với tư cách cái đồng nhất với chính mình là sự tổng hợp trong khái niệm, vì trong khái niệm sự thống nhất tính đa dạng thể hiện ra là cái đồng nhất với mình và, do vậy, là cái có ý nghĩa phổ biến. Như vậy, theo Haiđơgơ, cơ sở của tổng hợp tổng giác và tổng hợp tái tạo phải là tổng hợp mà nhờ đó, cái được lĩnh hội thể hiện với tư cách là cái đồng nhất với chính mình, tức là, theo Cantơ, với tư cách là đối tượng, với tư cách là sự thống nhất mà tính đa dạng luôn được đối chiếu với đối tượng được coi là kết quả của tổng hợp trong khái niệm. Nhưng, trong trường hợp đó, mặc dù thể hiện là loại tổng hợp thứ ba, tổng hợp kiểm nhận, về thực chất, lại là tổng hợp đầu tiên, vì thiếu nó sẽ không có cả tổng giác lẫn tái tạo. Tổng hợp đó là tiền đề cho mọi nhận thức nói chung.

Sau khi phân tích hai nghĩa khác nhau của thuật ngữ "kiểm nhận" là "thừa nhận" và "nhận biết", Haiđơgơ đi tới kết luận cho rằng khái niệm là tiền đề của mọi nhận thức vì nó "chạy trước", nó thực hiện "kiểm nhận"[1].

Như vậy, khi kiến giải về học thuyết Cantơ, Haiđơgơ đã xuất phát từ các tiền đề sau: Thứ nhất, ông quan niệm học thuyết Cantơ không phải là

---

(1) Xem: *M. Haiđơgơ*. Cantơ và vấn đề siêu hình học. Phranphuốc, Mainơ, 1951, tr 169.

lý luận nhận thức, mà là siêu hình học. Thứ hai, Haiđơgơ nhận thấy bản chất của siêu hình học Cantơ là ở việc phát hiện ra tính hữu hạn của nhận thức con người.

Đối với luận điểm về tính hữu hạn của nhận thức con người, thì ở đây, Haiđơgơ đã xác định được tiền đề thật sự của triết học Cantơ - sự phân định thế giới hiện tượng và "vật tự nó". Bản thân sự phân định này là cơ sở quan trọng để Cantơ giải quyết vấn đề "Các mệnh đề tiên nghiệm tổng hợp có được như thế nào?". Sự phân định này giả định nhận thức của con người là khác về nguyên tắc với một "nhận thức tuyệt đối" nào đó, với nhận thức về "vật tự nó". Cantơ cho rằng bản thân tính suy lý lôgic của nhận thức đã là dấu hiệu về tính chất "con người" của nó. Còn việc con người chỉ có trực giác cảm tính, chứ không có trực giác trí tuệ, theo ông, là dấu hiệu về tính hữu hạn của nhận thức con người, bởi trực giác trí tuệ là dạng nhận thức vô hạn duy nhất, chỉ có ở Thượng đế.

Không phải ngẫu nhiên mà Haiđơgơ nhận thấy nguồn gốc của siêu hình học Cantơ là ở luận điểm về tính hữu hạn của nhận thức con người: đó là điểm phân cách giữa Cantơ với siêu hình học duy lý (Đêcáctơ, Xpinôda, Lépnít). Việc coi học thuyết Cantơ là siêu hình học - không phải là điều gì mới mẻ. Nhưng, các nhà triết học sau Cantơ đã không coi siêu hình học của Cantơ là siêu hình học của cái hữu hạn.

Haiđơgơ cũng muốn quay lại học thuyết Cantơ với tư cách là siêu hình học, nhưng ông lại kiến giải nguyên tắc tiên nghiệm với tư cách là nguyên tắc hữu hạn của nhận thức con người. Cách kiến giải này buộc ông phải sử dụng khái niệm "vật tự nó". Để hiểu rõ cách kiến giải của Haiđơgơ về học thuyết Cantơ, phải lưu ý rằng nếu các nhà triết học cổ điển Đức đã đặt trọng tâm vào học thuyết về tổng giác tiên nghiệm với tư cách là tự ý thức thuần túy, thì các nhà triết học tự nhiên lại coi học thuyết về "vật tự nó" là học thuyết về cơ chế tâm lý của quá trình xuất

hiện cảm giác do sự tác động của "vật tự nó" đến các giác quan của con người. Haiđơgơ phản đối của hai khuynh hướng kiến giải đó. Ông chú trọng tới quan niệm về tưởng tượng tiên nghiệm với tư cách là khâu trung gian giữa lôgic và thẩm mỹ. Như đã nói ở trên, kết quả của sự phân tích đó là: cả cảm giác lẫn lý trí chỉ là "hai thân cây có cùng một gốc" - năng lực tưởng tượng tiên nghiệm. Bản thân năng lực này chỉ có thể được làm sáng tỏ khi mà khái niệm (sản phẩm của lý trí) và cái được trực quan (sản phẩm của cảm giác) thể hiện như là kết quả phân chia của sơ đồ tiên nghiệm - sản phẩm của năng lực tưởng tượng. Năng lực này chính là sự thống nhất ba thước đo của thời gian: quá khứ, hiện tại và tương lai.

Sau khi kiến giải học thuyết Cantơ theo cách đó, Haiđơgơ đã đi tới kết luận rằng lôgic không phải là bản chất của tính chủ quan tiên nghiệm và "vật tự nó" được hiểu theo nghĩa tâm lý học cũng không phải là bản chất đó. Theo Haiđơgơ, bản chất của "cái Tôi tiên nghiệm" là thời gian lịch sử với tư cách là sự thống nhất của quá khứ, hiện tại và tương lai. Với tư cách là năng lực tưởng tượng tiên nghiệm, thời gian lịch sử không phải là "thời gian vật lý", tức là tính tuần tự của các thời điểm "hiện tại đứng bên nhau". Thời gian đó không phải là "đường thẳng" mà là "đường tròn", vì cả ba yếu tố của nó tạo thành một chỉnh thể hữu cơ. Nếu thời gian tạo thành cơ sở của chủ thể tiên nghiệm, thì theo Haiđơgơ, thực tại kinh nghiệm mà cấu trúc của tính chủ quan tiên nghiệm là điều kiện tiên nghiệm cho tính có thể của nó, cũng cần được hiểu theo một cách khác. Đó không phải là giới tự nhiên đồng nhất với chính mình (thế giới kinh nghiệm ở Cantơ), mà là thế giới lịch sử. Nếu thực tại tự nhiên đối với Cantơ là cái mang tính thứ nhất so với thực tại lịch sử, thì trong cách kiến giải của Haiđơgơ về tính chủ quan tiên nghiệm với tư cách là thời gian, thực tại lịch sử xét về mặt bản thể luận, lại là cái mang tính thứ nhất

đối với giới tự nhiên.

Như vậy, đối với Haiđơgơ kiến giải học thuyết Cantơ chỉ là phương tiện để luận chứng cho chủ nghĩa lịch sử, là phương tiện để biến nguyên tắc lịch sử của Đintây thành bản thể luận của lịch sử. Bản thể luận đó được xây dựng trên cơ sở chủ nghĩa tiên nghiệm: lịch sử kinh nghiệm chủ nghĩa tồn tại bởi thời gian tạo thành cấu trúc của "cái Tôi tiên nghiệm" với tư cách là cấu trúc tiên nghiệm, là tính lịch sử, là quy định lịch sử kinh nghiệm chủ nghĩa, giống như ở Cantơ, cấu trúc của tính chủ quan tiên nghiệm quy định thế giới kinh nghiệm. Như vậy, nhờ kiến giải học thuyết Cantơ theo cách ấy, Haiđơgơ đã nhận được một khái niệm mới về thời gian với tư cách là sự thống nhất của ba thước đo và một khái niệm mới về chủ thể tiên nghiệm - "thời gian thuần túy".

Vậy, cách kiến giải đó là đúng ở chừng mực nào? Haiđơgơ đã nhấn mạnh luận điểm của Cantơ về tính hữu hạn của nhận thức con người và coi nó là một tiền đề quan trọng của triết học Cantơ, đã dựa vào học thuyết của Cantơ về năng lực tưởng tượng tiên nghiệm. Haiđơgơ đã đúng khi nhấn mạnh ý nghĩa của trực giác trong triết học Cantơ và khi chỉ ra mối liên hệ khăng khít giữa trực giác với tưởng tượng. Nhưng, ông đã không đúng khi quy không những trực giác mà cả lý trí về tưởng tượng, khi ông kiến giải tổng hợp kiểm nhận theo mô hình thời gian. Qua đó, ông đã loại lý trí ra khỏi triết học Cantơ.

Khi kiến giải triết học Cantơ, Haiđơgơ đã chủ ý coi nhẹ một yếu tố rất hệ trọng. Đó là, theo Cantơ, thời gian với tư cách là năng lực tưởng tượng khác với thời gian với tư cách là hình thức của cảm giác bên trong và sự khác nhau đó chính là ở chỗ, với tư cách sơ đồ tiên nghiệm, thời gian có một "nhân hình" xác định, nó luôn gắn liền với một nội dung nào đó và là hình thức của nội dung đó. Những suy

nghĩ về "tính nhân hình" của thời gian đã được Cantơ tới kết luận rằng điều đó xảy ra bởi với tư cách là cảm giác nội tại, thời gian được phản chiếu bởi phạm trù với tư cách là chức năng của lý trí. Do vậy, sản phẩm của năng lực tưởng tượng là "hỗn hợp" của cảm giác với lý trí, nếu không thì nó sẽ không thể giữ vai trò cái trung gian giữa chúng. Đó là lý do tại sao khi làm sáng tỏ bản chất của tưởng tượng tiên nghiệm, Cantơ luôn chú trọng tới việc phân tích lý trí.

Ở Cantơ, lý trí là cái gắn liền với bản chất của chủ thể tiên nghiệm - tổng giác tiên nghiệm. Tổng giác này là sự thống nhất tối cao của ý thức và do vậy, là nguồn gốc và thang bậc cao nhất của mọi sự thống nhất. Tổng giác tiên nghiệm tạo thành bản chất của tự ý thức - điểm xuất phát của triết học cổ điển Đức. Học thuyết về tổng giác ở Cantơ còn có liên quan mật thiết với học thuyết về "vật tự nó". Ở đây, có một vấn đề mà tất cả những ai kiến giải Cantơ (kể cả Haidơgơ) đều đã bỏ qua. Vấn đề đó là ở chỗ, theo Cantơ, không những thế giới bên ngoài mà cả bản thân chúng ta, thế giới nội tâm của chúng ta cũng đều là "vật tự nó"[1]. Nhưng, trong "Phê phán lý tính thuần túy", có suy luận cho thấy Cantơ đã phân biệt "cái Tôi chúng ta" với tư cách là hiện tượng và với tư cách là "vật tự nó". Theo Cantơ, trong "sự thống nhất tiên nghiệm của tổng giác" thì "Tôi" tự hiện ra cho mình với tư cách là cái thực sự tồn tại, chứ không phải chỉ với tư cách là hiện tượng. Khi nói "Tôi tồn tại", "Tôi tồn tại là Tôi", thì đó không phải là điều nhảm nhí, không phải là phán đoán suy diễn, mà theo Cantơ, phán đoán đó nói lên tri thức của "Tôi về Tôi" với tư cách là "vật tự nó". Nhưng, "sự thống nhất tiên nghiệm của tổng giác" chỉ là sự hiểu biết về một điều - "Tôi tồn tại". Đó là điều duy nhất mà "Tôi biết về Tôi" với tư cách "vật tự nó". Cantơ cho rằng mọi sự thống nhất của ý

---

(1) Xem: *I. Cantơ*. Tác phẩm gồm 6 tập, t 3. Nxb Tư tưởng, Mátxcơva, 1964, tr 205.

thức đều bắt nguồn từ tổng giác tiên nghiệm với tư cách là cái "Tôi tồn tại" đó. "Tôi nhận thấyy tự ý thức của Tôi" là nguyên tắc thống nhất tối cao của toàn bộ nội dung, và tự ý thức có được năng lực đó vì "điểm tối cao" trong ý thức là "Tôi" với tư cách "vật tự nó".

Chức năng hợp nhất là chức năng cơ bản của lý trí, là cái đặc trưng cho lý trí, vì lý trí bắt nguồn từ sự thống nhất các tri giác tiên nghiệm - từ "cái điểm trong Tôi" mà ở đó "Tôi tự hiện ra cho Tôi" với tư cách là "vật tự nó", với tư cách là "tồn tại", chứ không phải với tư cách là ý thức. Chính vì vậy mà Cantơ đã không thể loại bỏ lý trí, năng lực tưởng tượng và sản phẩm của nó - thời gian, theo Cantơ, không thể tách rời lý trí và không thể được đồng nhất với thời gian với tư cách là hình thức của cảm giác bên trong.

Haiđơgơ đã bỏ qua chính điểm này khi kết luận rằng cái cấu thành "hạt nhân" của tính chủ quan tiên nghiệm không phải là "sự thống nhất tiên nghiệm của tổng giác" được thể hiện qua phán đoán "Tôi tồn tại", mà là thời gian tự phản ánh mình. Nếu bản chất của cảm giác và của lý trí, theo Haiđơgơ, là thời gian với tư cách năng lực tưởng tượng, thì sự hoạt động của "cái Tôi tiên nghiệm", tức là tính thụ cảm của nó, là ở sự tự phản ánh. Thời gian chính là sự tự phản ánh đó[1]. Với kết luận đó, Haiđơgơ không những đã hòa tan lý trí của Cantơ vào tưởng tượng, đã gạt bỏ "vật tự nó", mà ông còn chuyển từ triết học tiên nghiệm sang một hình thức mới của triết học tự biện, triết học lấy trọng tâm không phải là lý tính, lôgic, mà là thời gian, trong đó ông kiến giải tính lịch sử theo tinh thần hiện tượng luận. Về phương diện này, Haiđơgơ là người đã đưa triết học Cantơ đi theo khuynh hướng hiện tượng luận.

---

(1) Xem: *M. Haiđơgơ*. Cantơ và vấn đề siêu hình học. Phranphuốc, Mainơ. 1951, tr. 172.

TRIẾT HỌC CANTƠ
VÀ CHỦ NGHĨA HIỆN SINH CỦA GIAXPE

NGÔ QUANG PHỤC

Triết học Cantơ giữ một vị trí đặc biệt trong quá trình hình thành và phát triển của chủ nghĩa hiện sinh. Mỗi đại biểu của chủ nghĩa hiện sinh đều dựa vào triết học Cantơ để luận chứng cho quan điểm triết học riêng của mình. Nhưng, một điều thú vị là các đại biểu đó lại có các cách "kiến giải" rất khác nhau đối với triết học Cantơ. Nếu Haiđơgơ coi cách xem xét theo lối truyền thống về triết học Cantơ, tức là cách xem xét nhấn mạnh sự khác biệt giữa trực quan và lý trí, giữa thế giới hiện tượng và thế giới "vật tự nó", giữa lĩnh vực tự nhiên nơi mà tính tất yếu giữ địa vị thống trị và lĩnh vực tự do nơi mà quy luật đạo đức giữ địa vị thống trị, là phi lý, không sâu sắc, thì Giaxpe lại hoàn toàn tán thành cách xem xét như vậy. Nếu Haiđơgơ cố khắc phục nhị nguyên luận đó bằng cách dựa vào chính học thuyết của Cantơ về năng lực tưởng tượng tiên nghiệm, thì Giaxpe lại đưa ra sự kiến giải về triết học Cantơ mà hoàn toàn xa lạ với nó. Như đã rõ, Cantơ coi trọng cả nhu cầu về khoa học lẫn nhu cầu về tự do của con người, và theo ông, việc phân chia thế giới ra thành thế giới kinh nghiệm và thế giới lý tính là cái bảo đảm tốt nhất cho tính khách quan của nhận thức khoa học cũng như cho sự tự trị đạo đức của cá nhân. Giaxpe lại suy nghĩ khác. Theo ông, hiện nay tự do đang bị đe dọa, và khoa học với tư cách là một lĩnh vực tự trị và độc lập là một trong những nhân tố đe dọa tự do. Trong bài viết này, chúng tôi mong làm sáng tỏ những điểm giống và khác nhau giữa triết học Cantơ và chủ nghĩa hiện sinh của Giaxpe.

Giaxpe xây dựng hệ thống quan điểm của mình nhờ tạo ra khái niệm "bao quát thể" (Ungrei fende) mà nội dung của nó sẽ không thể hiểu nổi nếu đặt nó ra ngoài triết học Cantơ. Giaxpe đã sử dụng luận điểm cơ bản của Cantơ làm cơ sở cho những suy luận của ông - đó là luận điểm về tính chất hiện tượng (Erscheinungshaftigkrit) của tồn tại con người mà vốn đã bị phân ra thành chủ thể và khách thể, gắn liền với không gian và thời gian với tư cách là các hình thức của trực quan cảm tính và với các phạm trù với tư cách là các hình thức của tư duy lý trí. Đối với con người, tồn tại phải thể hiện dưới các hình thức đó với tư cách là một đối tượng và do vậy mà trở thành hiện tượng - đối với chúng ta nó là cái mà chúng ta đã biết, chứ không phải là cái như nó tự là. "Tồn tại không phải là khách thể... cũng không phải là chủ thể"[1], - đó là định nghĩa về bao quát thể của Giaxpe. Tồn tại không bị phân chia thành khách thể và chủ thể (ở Cantơ là "vật tự nó", -Ding an sich), không phải là hiện tượng và khách thể, theo Giaxpe, là bao quát thể.

Ở đây, chúng ta có thể nhận thấy sự khác biệt quan trọng giữa Cantơ và Giaxpe. Theo Cantơ, vì chúng ta chỉ có thể nhận thức được cái thể hiện là khách thể đối với chúng ta, chúng ta không thể biết gì về "vật tự nó", nên ngoài các tính quy định thuần túy, chúng ta không có khả năng nói gì về "vật tự nó". Thế giới hiện ra đối với chúng ta cùng với hành vi phân chia tồn tại ban đầu ra thành chủ thể và khách thể của chúng ta. Bởi vậy, ý thức của chúng ta chẳng qua chỉ là kết quả của sự phân chia đó, nó không thể nhận thức được cái mà về nguyên tắc là không thể nhận thức được.

Giaxpe lại suy nghĩ khác. Theo ông, vì tồn tại trước khi bị phân chia

(1) *K. Giaxpe*. Niềm tin triết học. Duyrich. 1948, tr. 13-14.

ra thành khách thể và chủ thể phải là cái chưa bị phân chia, nên cái chưa bị phân chia phải thể hiện ra ở cả hai nửa kia. Tức là "bao quát thể" phải hiện hữu ở cả hai nửa - chủ thể và khách thể. Nó bao hàm cả hai nửa của cái đã không còn tồn tại với tư cách là một chỉnh thể, nhưng ở nó lại luôn có "nỗi buồn về tính chỉnh thể". Theo Giaxpe, bất cứ thứ triết lý nào cũng cần phải xem xét mọi phương thức tồn tại của chủ thể và khách thể nhằm chỉ ra "nỗi buồn" đó. Nhiệm vụ triết học cơ bản của Giaxpe là làm sáng tỏ mỗi phương thức tồn tại của chủ thể và khách thể mà đang cố vượt ra khỏi giới hạn của mình, luôn hướng tới cái không phải là bản thân chúng, tức là luôn hướng tới chỗ *siêu nghiệm hóa*.

Giaxpe gọi sự siêu nghiệm hóa là tính không đầy đủ của bất kỳ phương thức tồn tại nào của chủ thể được thể hiện như là sự hướng tới giới hạn của mình để rồi vượt ra khỏi giới hạn đó. Còn cái mà chủ thể được siêu nghiệm hóa hướng tới, theo ông, là cái siêu nghiệm. Như vậy, các khái niệm "siêu nghiệm hóa" và "cái siêu nghiệm" có liên quan mật thiết với khái niệm "bao quát thể".

Nhiệm vụ mà Giaxpe đặt ra là hết sức mâu thuẫn. Trên thực tế, vì tư duy chỉ có thể nhận thức được cái có liên quan tới thế giới đối tượng, tức là cái rõ ràng đã bị phân chia thành chủ thể và khách thể, nên chúng ta không có khả năng tư duy về "bao quát thể" và mô tả nó bằng các khái niệm. Quan niệm "bao quát thể" là "cơ sở" và "nguồn gốc" của mọi cái hiện hữu là quan niệm không đúng, bởi các khái niệm đó chỉ được áp dụng đối với thế giới đối tượng. Do vậy, chỉ có thể nói về "bao quát thể" một cách gián tiếp. Nó thể hiện cho chúng ta thấy khi chúng ta vấp phải một giới hạn nào đó. Tuy nhiên, theo Giaxpe, "vì sự tiếp xúc với cái siêu nghiệm là có thể, nên mọi sự triết lý cũng đều là có thể"[1].

(1) *K. Giaxpe*. Thuộc về chân lý. Muchen. 1947, tr. 40.

Siêu nghiệm hóa là nguyên lý chỉ đạo trong triết học Giaxpe. Tùy thuộc vào các phương thức siêu nghiệm hóa, Giaxpe chia triết học thành ba bộ phận: Sự định hướng triết học trong thế giới, làm sáng tỏ sự hiện sinh và siêu hình học[1].

Theo Giaxpe, có hai loại "bao quát thể" là "tồn tại tự nó" và "tồn tại của bản thân chúng ta"[2]. Không nên đồng nhất hai loại "bao quát thể" với khách thể và chủ thể "bao quát thể với tư cách là tồn tại tự nó" là thể hiện dưới hai hình thức: thế giới và cái siêu nghiệm. Theo Giaxpe, "thế giới là cái bao quát thể trong đó thực thể con người là một bộ phận vô cùng nhỏ bé, còn cái siêu nghiệm là tồn tại mà ở đó chúng ta không có một sự tham gia nào, nhưng chúng ta lại tìm thấy cơ sở của mình và có quan hệ với nó"[3]. Thế giới chỉnh thể, theo Giaxpe, không phải là đối tượng, mà là ý niệm. Quan niệm coi thế giới chỉnh thể là ý niệm hay khái niệm cao nhất - khái niệm được dùng làm nguyên lý điều tiết trong nhận thức nhưng bản thân nó lại không thể là đối tượng nhận thức - cũng được bắt nguồn từ triết học Cantơ. Chính Cantơ lần đầu tiên đã xác định thế giới là ý niệm(chứ không phải là khái niệm của lý trí) và đã cố gắng chứng minh rằng khi dựa vào các năng lực lý luận, chúng ta không thể đưa ra một phán đoán lý luận nào về thế giới chỉnh thể. Thế giới, theo Giaxpe, không thể căn cứ trên chính mình, nhưng lại luôn chỉ ra giới hạn của mình - cái siêu nghiệm. Chỉ khi chúng ta xem thế giới là một cái không tự đầy đủ, thì chúng ta mới giả định có tồn tại của cái siêu nghiệm.

Giaxpe chia "bao quát thể với tư cách là bản thân chúng ta" thành bốn loại tồn tại: 1) với tư cách tồn tại hiện hữu - thực thể của con

---

(1) Xem: *K. Giaxpe*. Triết học. Béclin - Haidenbegiơ, 1956. tr. 37.
(2) *K. Giaxpe*. Niềm tin triết học. Duyrich, 1948 tr.16.
(3) *K Giaxpe*. Sđd., tr. 16-17.

người kinh nghiệm (Dasein); 2) với tư cách ý thức nói chung (Bewusstsein überhaupt); 3) với tư cách tinh thần (Geist); 4) với tư cách sự hiện sinh (Existenz). Ba phương thức đầu tiên, theo Giaxpe, là "các phương thức mà trong đó chúng ta thực chất là thế giới"[1]. Phương thức thứ tư có liên quan không phải với "thế giới", mà với sự hiện sinh. Như vậy, mỗi phương thức tồn tại của "bản thân chúng ta" đều phù hợp với một "phương thức tồn tại tự nó".

Giaxpe cũng tái hiện tư tưởng của Cantơ cho rằng không thể tách tồn tại ra từ khái niệm, hay như Cantơ diễn đạt: tồn tại không thể là vị từ của khái niệm. Khi bác bỏ ý định của triết học tư biện muốn nhận được tồn tại bằng con đường lôgic, Giaxpe đã quay lại sự cấm đoán đồng nhất tư duy và tồn tại của Cantơ. Điều đó ở Giaxpe có nghĩa là không thể tư duy, không thể nhận thức được cái siêu nghiệm. Giaxpe cũng bác bỏ mọi ý định tách thế giới nội tâm ra từ "cái siêu nghiệm"[2].

Quan niệm cho rằng không thể tách tồn tại ra từ khái niệm của Cantơ đã trở thành cơ sở cho thuyết hiện sinh của Giaxpe. Theo Giaxpe, "hiện sinh" là danh từ được dùng để chỉ tồn tại"[3]. Giaxpe đã vay mượn thuật ngữ này của Kiêccơga. Tính quy định cơ bản của sự hiện sinh, theo Giaxpe, là tính không thể khách quan hóa của nó. Vì chỉ có thể nhận thức được cái là khách thể, nên sự hiện sinh về nguyên tắc là không thể nhận thức được (bất khả tri)[4]. Như vậy, sự hiện sinh là không thể đạt tới đối với cả nhận thức khoa học cũng như nhận thức triết học tư biện: nhận thức khoa học đồng nhất nó với

(1) *K. Giaxpe*. Sđd., tr. 18.
(2) *K. Giaxpe*. Triết học. Beclin-Haldenbegơ, 1956. tr.15.
(3) *K Giaxpe*. Trách nhiệm và chân lý. Muchen, 1960, tr. 53.
(4) *K.Giaxpe*. Lý tính và sự hiện sinh. Bremen, 1949, tr. 53-54.

tồn tại hiện hữu hay với ý thức nói chung, còn nhận thức triết học tư biện - với tinh thần. Từ đó Giaxpe cho rằng phương thức duy nhất để chỉ rõ đặc trưng của sự hiện sinh là "sự soi sáng hiện sinh" (Existenzehellung)[1].

Đặc trưng thứ hai của sự hiện sinh là "tính cởi mở" của nó đối với cái không phải là bản thân nó - cái siêu nghiệm. Khái niệm "cái siêu nghiệm" được Giaxpe sử dụng với tư cách là sự tương liên của "hiện sinh", còn "siêu nghiệm hóa" là bản chất của dạng tồn tại mà ông gọi là "hiện sinh". Không có "cái siêu nghiệm" thì cũng không có và không thể có "hiện sinh"[2].

Như vậy, "siêu nghiệm" biến "hiện sinh" từ sự tự khẳng định, từ "sự tùy tiện" thành tác nhân của tồn tại. Tồn tại đó cao hơn cái mà lý tính coi là tồn tại cao nhất. Theo Giaxpe, khi quan hệ với "cái siêu nghiệm", "cái tôi" ích kỷ của cá nhân biến thành "cái tôi" có nhân cách khi mà lý trí của cá nhân có liên quan mật thiết với lý trí của Thượng đế. "Hiện sinh" trở thành "đại biểu" duy nhất của thế giới siêu nghiệm trong thế giới nội tâm. Do vậy, theo Giaxpe, chỉ thông qua "hiện sinh" thì sự tự do mới xuất hiện trong thế giới.

Về thực chất, ở Giaxpe khái niệm "hiện sinh" là đồng nhất với khái niệm "tự do". Theo ông, sự hiện sinh chính là sự tự do. Qua đó ông khẳng định con người không thể tìm thấy tự do bên trong thế giới đối tượng. Con người không thể tìm thấy tự do trong lĩnh vực tồn tại kinh nghiệm (đối tượng của các khoa học cụ thể), trong lĩnh vực tồn tại được hiểu là tinh thần, là trật tự, khuôn mẫu đạo đức thế giới (đối tượng của lý tính). Con người không tiếp xúc với tự do ở bất kỳ cấp độ nào của tồn tại

(1) *K. Giaxpe*. Sđd., tr. 54.
(2) *K. Giaxpe*. Sđd., tr. 48.

con người (ở cấp độ ý thức nói chung cũng như ở cấp độ tinh thần[1].

Xuất phát từ quan niệm đó, Giaxpe đã đưa ra một nguyên tắc quan trọng "con người hoặc với tư cách là đối tượng nghiên cứu hoặc với tư cách là tự do"[2]. Trên thực tế, vì lĩnh vực tự do của con người được xác định là nằm ngoài mọi tính đối tượng, mà nhận thức ngay từ đầu đã giả định sự tồn tại của đối tượng với tư cách điều kiện tiên phát của nó, do vậy con người với tư cách là tự do (hiện sinh) và con người với tư cách là đối tượng nhận thức, về nguyên tắc là không thể dung hòa. Biến con người thành đối tượng nhận thức của tâm lý học, xã hội học, v.v... chúng ta phải trừu tượng hóa nó, tách nó khỏi chính tự do của nó[3].

Ở đây, chúng ta dễ dàng nhận thấy cội nguồn quan điểm về tự do ở Giaxpe là học thuyết về tự do của Cantơ. Theo Cantơ, điều kiện của tự do là sự phân chia thế giới thành thế giới kinh nghiệm và thế giới lý tính. Nguyên lý tiên nghiệm của Cantơ là ở chỗ coi các hình thức tiên nghiệm của lý trí là các điều kiện cho tính có thể có của tồn tại kinh nghiệm, ở bên ngoài chúng thì tồn tại này không thể hiện được. Nhưng các hình thức đó hoàn toàn không phải là nguồn gốc của bản thân tồn tại. Chính vì vậy mà lĩnh vực tự do (thế giới lý tính) không thể là đối tượng của nhận thức lý luận, mà ngược lại, nó là cái bảo đảm cho nhận thức lý luận.

Theo Cantơ, tự do khác với sự tùy tiện. Giaxpe nhất trí với Cantơ rằng khi thực hiện hành vi tự do, cá nhân không thể tuân thủ ham muốn bẩm sinh của mình, mà phải phục tùng bổn phận đạo đức. Theo Giaxpe, hành vi tự do không phải bao giờ cũng phù hợp với sự tùy

(1) *K. Giaxpe*. Triết học, tr. 191.
(2) *K. Giaxpe*. Lý tính và sự hiện sinh, tr. 50
(3) *K. Giaxpe*. Trách nhiệm và chân lý, tr. 304.

tiện ("tôi muốn như vậy"). Chỉ có cái "tôi muốn" đích thực mới thể hiện tự do. Tư tưởng này là kết luận rút ra từ định nghĩa về sự hiện sinh của Giaxpe - cái không đồng nhất với tồn tại kinh nghiệm hiện hữu của cá nhân.

Tuy nhiên, ở đây có thể nhận thấy sự khác biệt quan trọng giữa Cantơ và Giaxpe. Như đã rõ, đối với Cantơ, lĩnh vực tự do cũng như giới tự nhiên đều có quy luật riêng của nó. Trong giới tự nhiên đó là quy luật tất yếu, còn trong lĩnh vực tự do - quy luật bổn phận: Cantơ gắn liền tự do với việc thực hiện yêu cầu của lý tính thực tiễn - mệnh lệnh tối cao và mệnh lệnh này mang tính chất phổ biến. Như vậy, Cantơ gắn liền tự do với chuẩn mực ứng xử mang tính siêu cá nhân. Còn đối với Giaxpe thì bản thân cách đặt vấn đề của ông là đã loại trừ việc xem xét tự do từ góc độ nguyên lý phổ biến của nó. Theo Giaxpe, nguyên lý về tính phổ biến chỉ có thể xuất phát từ "ý thức nói chung" và do vậy mà có tính chất thuần túy nội tâm. Vốn là cái chỉ có liên quan với sự hiện sinh, tự do vượt ra khỏi khuôn khổ thế giới nội tâm và tiếp xúc với thế giới siêu nghiệm. Mà theo Giaxpe, không thể xác định một quy luật phổ biến nào về sự hiện sinh, sự siêu nghiệm.

Một điểm rất quan trọng trong học thuyết về tự do của Giaxpe là: mối liên hệ của sự hiện sinh (tự do) với sự siêu nghiệm là mang tính tất yếu nghiêm ngặt. Nếu như đối với thế giới đối tượng, tự do thể hiện là một cái vô điều kiện, còn đối với sự siêu nghiệm, tự do thể hiện là một cái "bị trói buộc", hoàn toàn "lệ thuộc", do vậy, xét từ góc độ này thì phải xem nó là tính tất yếu. Việc tự do không đồng nhất với việc tùy tiện cá nhân, không phục tùng một nguyên tắc phổ

biến nào đó, vẫn chưa cho phép coi nó là "không có cơ sở". Theo Giaxpe, còn có tính tất yếu không phải của tự nhiên, của lý tính, mà là tính tất yếu của siêu lý tính. Tính tất yếu này không phải là phổ biến, nhưng đối với mỗi cá nhân, nó còn là tính tất yếu hiện sinh. Nó là nghiêm ngặt hơn tính tất yếu bổn phận (mệnh lệnh tối cao ở Cantơ).

Nhìn lại học thuyết về tự do của Giaxpe, chúng ta thấy ý định của ông nhằm phục hồi học thuyết Cantơ về thế giới cảm tính và thế giới lý tính để "bố trí" cho tự do trong lĩnh vực siêu nghiệm cũng có nghĩa là thừa nhận trong thế giới nội tại không có bảm đảm nào cho tự do của con người. Mọi phương tiện mà loại người sử dụng - khoa học, công nghệ, v.v... để bảo đảm tự do cũng có thể được sử dụng chống lại tự do của con người. Đó là ẩn ý xã hội trong học thuyết của Giaxpe về tự do, về hiện sinh.

Về phương diện triết học, học thuyết của Giaxpe là một thử nghiệm nhằm xây dựng siêu hình học dựa trên cơ sở lý giải triết học Cantơ. Bản thân Cantơ cũng không khước từ khả năng xây dựng siêu hình học kiểu mới trên cơ sở triết học tiên nghiệm. Nhưng siêu hình học đó chỉ có thể là học thuyết về thế giới lý tính, tức là siêu hình học tự do, bởi, theo Cantơ, thế giới kinh nghiệm, nơi ngự trị tính tất yếu là đối tượng nghiên cứu của các khoa học tự nhiên, còn bản thân nguyên lý xây dựng thế giới kinh nghiệm là đối tượng nghiên cứu của triết học tiên nghiệm.

Sau Phíchtơ, triết học Giaxpe là một thử nghiệm nữa nhằm xây dựng siêu hình học dựa trên cơ sở triết học Cantơ. Đây cũng là siêu hình học tự do. Nhưng khác với Phíchtơ, Giaxpe tiếp nhận sự cấm

đoán của Cantơ: diễn tả cái lý tính - tự do bằng các hình thức của tư duy: sự hiện sinh, sự siêu nghiệm và tự do, theo Giaxpe, về nguyên tắc là bất khả tri, không thể khách thể hóa. Vậy trong trường hợp đó cần phải làm gì để có thể xây dựng được siêu hình học? Nhận thấy mâu thuẫn đó, Giaxpe đã từ bỏ việc xây dựng hệ thống siêu hình học và gọi học thuyết của mình không phải là triết học, mà là triết lý. Theo Giaxpe, triết lý sử dụng hai phương pháp cơ bản. Thứ nhất đó là công việc thuần túy phủ định nhằm chứng tỏ mọi hiện thực mà nhận thức con người đạt tới, - đều không phải là hiện thực đích thực cao nhất. Thứ hai, Giaxpe coi mọi học thuyết thực chứng về Thượng đế chỉ là sự ám chỉ, biểu tượng về cái hiện thực mà không thể mô tả bằng khái niệm. Nói cách khác, huyền thoại là phương thức đạt tới hiện thực cao nhất. Hiểu rõ vai trò hạn hẹp của huyền thoại. Giaxpe coi nó không phải là chân lý, mà chỉ là "mã số" của tồn tại. Học thuyết về huyền thoại của Giaxpe là ý định kết hợp niềm tin và chân lý, kết hợp Thượng đế với sự không tin tưởng vào một Thượng đế cụ thể nào đó.

Như vậy, cái đặc trưng cho triết học Giaxpe không những là ở sự coi nhẹ tính chặt chẽ và rõ ràng, mà còn ở chỗ nó không có khả năng giải quyết các vấn đề giả định phải có một sự tổng hợp lý luận mới. Sự khác biệt giữa Cantơ và Giaxpe - đó là sự khác biệt giữa chủ nghĩa cấp tiến và chủ nghĩa chiết trung trong lý luận. Thử nghiệm thay thế triết học bằng sự triết lý của Giaxpe là mâu thuẫn với tinh thần của học thuyết Cantơ. Cantơ đã lên án chính sự triết lý không rõ ràng, không có tính chặt chẽ và vô căn cứ, và ông đã đem bộ ba "Phê phán" của mình đối lập lại nó. Và đây cũng là nhận xét cuối cùng của chúng tôi về triết học Giaxpe.

CÁCH TIẾP CẬN TIÊN NGHIỆM VỚI VIỆC PHÂN TÍCH Ý THỨC Ở CANTƠ VÀ HUXÉC

ĐỖ MINH HỢP

Việc so sánh học thuyết về ý thức của Cantơ và của Huxéc, việc tìm ra những điểm giống nhau cũng như khác nhau ở họ, theo chúng tôi, là một vấn đề có ý nghĩa lý luận, đòi hỏi sự đóng góp công sức của nhiều nhà nghiên cứu. Trong bài viết này, chúng tôi chỉ tiến hành so sánh hai học thuyết đó về phương diện lịch sử triết học và từ góc độ nguyên lý tiên nghiệm. Nói cách khác, chúng tôi sẽ chỉ đề cập tới một vấn đề - mối liên hệ giữa chủ nghĩa tiên nghiệm của Cantơ và sự phân tích mang tích bản chất về ý thức của Huxéc.

Như chúng ta đã biết, một phương diện quan trọng của cách tiếp cận tiên nghiệm là nó biến ý thức thành đối tượng cơ bản và về thực chất là duy nhất của sự phân tích triết học. Nhưng, cần phải lưu ý rằng đặc trưng của cách tiếp cận tiên nghiệm - quay lại với ý thức chỉ được làm sáng tỏ hơn, chỉ có được tính chất đặc thù hơn qua việc nghiên cứu quan niệm của Cantơ và Huxéc về ý thức. "Tôi gọi mọi nhận thức không hẳn về các đối tượng, mà chủ yếu về các loại nhận thức đối tượng của chúng ta là nhận thức *tiên nghiệm*, bởi nhận thức đó cần phải là có thể một cách tiên nghiệm. Hệ thống các khái niệm như vậy được gọi là triết học tiên nghiệm"[1].

Như vậy, theo Cantơ, nhận thức triết học tiên nghiệm quan tâm tới các loại hay các phương thức nhận thức đối tượng và qua đó vạch ra

---

(1) *I. Cantơ*. Tác phẩm gồm 6 tập, t.3. Nxb Tư tưởng, Mátxcơva, 1963, tr. 121.

các nguyên lý tiên nghiệm của mọi nhận thức có thể. ở một chỗ khác, Cantơ đã giải thích thêm: "Phải gọi nhận thức tiên nghiệm... không phải là mọi nhận thức, mà chỉ là nhận thức mà nhờ đó chúng ta biết quan niệm (khái niệm hay trực quan) này hay khác được áp dụng và có thể tồn tại một cách hoàn toàn tiên nghiệm cũng như điều đó có thể như thế nào"[1]. Tức là nhận thức tiên nghiệm không những tách biệt các nguyên lý tiên nghiệm của mọi nhận thức có thể mà còn làm sáng tỏ chúng (dưới hình thức trực quan hay khái niệm) có thể được áp dụng như thế nào đó.

Như đã nói ở trên, chúng ta chỉ quan tâm tới khái niệm "tiên nghiệm" của Cantơ hoàn toàn từ góc độ của một cách tiếp cận xác định (tiên nghiệm) đối với việc phân tích ý thức. Cantơ đã giả thích khái niệm "tiên nghiệm" thông qua khái niệm về trí thức phổ biến và tất yếu. "Nếu một phán đoán nào đó được xem là phán đoán phổ biến nghiêm ngặt... thì nó không được rút ra từ kinh nghiệm, mà là phán đoán tuyệt đối tiên nghiệm... ở đâu mà tính phổ biến nghiêm ngặt về thực chất là thuộc về phán đoán, thì ở đó nó chỉ ra nguồn gốc nhận thức đặc biệt của phán đoán, mà đó chính là năng lực nhận thức tiên nghiệm. Như vậy, tính tất yếu và tính phổ biến nghiêm ngặt là các dấu hiệu đáng tin cậy của nhận thức tiên nghiệm và có liên quan mật thiết với nhau"[2]. Khi sử dụng khái niệm "tiên nghiệm", Cantơ luôn hàm ý nói tới các hình thức và cấu trúc của ý thức có ý nghĩa phổ biến và tất yếu. Theo ông, với tư cách là các quy tắc, là các quy luật, là các nguyên lý, các hình thức và cấu trúc đó của ý thức điều tiết một cách "cưỡng bách" và "ngay từ đầu" tất cả mọi quá trình kinh

(1) *I.Cantơ*. Sđd., tr. 158

(2) *I.Cantơ*. Sđd., tr.107.

nghiệm trong ý thức, và với nghĩa đó, là tồn tại trước chúng và không thể quy về chúng. Chính vì vậy mà các hình thức phổ biến đó có thể được tách ra khỏi các quá trình kinh nghiệm trong ý thức và được nghiên cứu một cách độc lập.

Cantơ cho rằng một khi các hình thức và các cấu trúc phổ biến của ý thức điều tiết, tổ chức kinh nghiệm, về thực chất là có "trước", "ở bên ngoài" và "không phụ thuộc" vào mọi kinh nghiệm (một cách tiên nghiệm) thì cái có ý nghĩa quan trọng nhất, mang tính nguyên tắc là sự phân tích ý thức - sự phân tích chỉ quan tâm tới các hình thức và cấu trúc đó, tức là sự phân tích được tiến hành phù hợp với nguyên tắc tiên nghiệm.

Thái độ của Huxéc đối với quan niệm nêu trên của Cantơ mang tính hai mặt. Một mặt, ông ủng hộ mạnh mẽ và cố gắng phát triển tiếp nguyên lý phân tích tiên nghiệm (bản chất) về ý thức. Mặt khác, ông phê phán kịch liệt cách luận chứng cho nguyên lý tiên nghiệm ở Cantơ.

Trước hết, chúng ta xem xét cách giải quyết vấn đề sự phân tích mang tính bản chất (tiên nghiệm) về ý thức ở Huxéc. Huxéc luôn khẳng định một cách nhất quán rằng "ý thức" được phân tích trong hiện tượng học, tức là phù hợp với nguyên lý tiên nghiệm, là một cấu trúc hoàn toàn đặc biệt, là "mô hình bản chất" được xây dựng và được biến thành đối tượng nghiên cứu một cách nhân tạo, không thể đồng nhất với nó với ý thức hiện thực. Ông phân biệt ba cấp độ của khái niệm "ý thức". Thứ nhất, đó là ý thức chung, tức là cái mà nhờ đó tôi ý thức được tất cả những gì đối với ý thức của tôi là hiện hữu và có thể nắm bắt được. Về thực chất, đây là toàn bộ hoạt động có ý thức của con người. Thứ hai, đó là ý thức theo nghĩa ở Đềcáctơ, tức là được đặc trưng bởi tính hiển nhiên nhờ ego cogito (cái tôi tư duy). Thứ ba, đó là cảm giác có tính ý hướng. Theo Huxéc, ý thức trong hiện tượng học không phải là ý thức hiện thực của

cá nhân hiện thực. "Tâm thế hiện tượng học" của Huxéc đòi hỏi phải giải phóng khỏi ý thực hiện thực để tách biệt "ý thức thuần túy" - đối tượng của sự phân tích bản chất, phải từ bỏ các phương pháp nghiên cứu ý thức quen thuộc trong tâm lý học và triết học truyền thống.

Theo Huxéc, đặc điểm đặc thù đầu tiên của ý thức "thuần túy" với tư cách đối tượng của sự phân tích hiện tượng học là nó tập trung "một cách nhân tạo" trong bản thân nó các cơ cấu bản chất, tức là các quy luật nội tại, các nguyên tắc và cơ chế hoạt động của ý thức. Khi chỉ quan tâm tới các cấu trúc đó, nhà hiện tượng học không để ý tới các quá trình hiện thực trong ý thức, do vậy, ông ta cũng bỏ qua mọi "dấu hiệu" hiện thực của thời đại, của nền văn hóa, của đất nước. Ông ta hành động dường như ở bên ngoài thời gian lịch sử. Để làm sáng tỏ đặc điểm của đối tượng được nghiên cứu trong hiện tượng học cũng như của bản thân cách tiếp cận tiên nghiệm, Huxéc lấy thí dụ là việc tri giác cái bàn. Về cái bàn, chúng ta có thể tri giác nó như một chỉnh thể, có thể lưu ý tới màu sắc, hình dáng, v.v... của nó. Nhưng khi đó vẫn luôn có một cái gì đó đồng nhất ở mọi tri giác. Việc xác định cái đồng nhất đó trong tri giác và cơ cấu phổ biến của tri giác có nghĩa là chuyển sang sự phân tích mang tính bản chất về ý thức[1].

Thông qua thí dụ về tri giác, Huxéc muốn chỉ ra tính đặc thù của đối tượng phân tích hiện tượng học (cũng như phương pháp tách biệt nó). Đó là ý thức với tư cách là tổng thể các bản chất "thuần túy", các khả năng "thuần túy", các cấu trúc phổ biến - kết quả kiến tạo tự do của tư duy. Đó là lĩnh vực "phi hiện thực" thuần túy, lĩnh vực "Als ob", nó được mở ra chỉ bởi vì nhà hiện tượng học "tách biệt", "tạo

(1) Xem: *E. Huxéc*. Hợp tuyển, t.I. Haad, 1996, tr. 104.

ra", "tưởng tượng ra" nó. Đây là điều hết sức quan trọng, bởi với tư cách là tổng thể các bản chất, các khả năng, các cấu trúc "thuần túy", theo Huxéc, ý thức là "cái tương liên với ý thức mang tính trực giác và tất yếu về cái phổ biến"[1], tức là không thể tách khỏi sự phân tích mang tính bản chất và các phương pháp đặc biệt trong hiện tượng học. Chính Huxéc đã thường sử dụng khái niệm "tiên nghiệm" theo nghĩa đó. Và qua đó chúng ta cũng thấy rõ những điểm tương đồng của Cantơ và Huxéc. Theo Huxéc, bản chất - cái được nhà hiện tượng học phát hiện ra khi phân tích ý thức - là cái quan trọng hơn và thậm chí là cái mang tính thứ nhất đối với hiện thực, thực tồn[2]."Ưu thế hơn" về phương diện nội dung của bản chất so với thực tồn - đó là một kiểu giải thích đối với chủ nghĩa tiên nghiệm của Cantơ và là tư tưởng cơ bản của triết học Huxéc. Không nên hiểu luận điểm nêu trên của Huxéc theo nghĩa dường như bản chất thật sự tồn tại trước thực tồn. Huxéc đã phê phán cách giải quyết theo lối duy tâm khách quan của Platôn và coi nó là sự bản thể hóa một cách siêu hình đối với cái phổ biến. Đối với Huxéc, bản chất mang tính thứ nhất, nói cho đúng hơn, không phải theo nghĩa bản thể luận, mà là theo nghĩa lôgic học[3], tức là trong khuôn khổ một kiểu phân tích đặc biệt. Nếu chúng ta xem xét một sự kiện hiện thực nào đó trong ý thức, thì chúng ta có thể xác định được sự phụ thuộc của quan niệm về nó, của sự nhận thức về nó vào việc xác định bản chất, quy luật và cấu trúc phổ biến của ý thức. Trong khi đó, Huxéc lại coi sự không phụ thuộc về mặt lôgic của bản chất, quy luật và cấu trúc đó vào các sự kiện đa dạng là một điều hiển nhiên. Được giải thích như vậy, "tính độc lập" và "tính

(1) Xem: *E. Huxéc*. Sđd., tr. 105.
(2) Xem: *E. Huxéc*. Sđd., tr. 105.
(3) Xem: *E. Huxéc*. Sđd., tr. 213.

khởi thủy" của các cấu trúc, bản chất của ý thức đối với lĩnh vực sự kiện của nó là cái tạo thành nội dung khái niệm "a priori" (tiên nghiệm) ở Huxéc.

Ý nghĩa thứ nhất của bản chất đối với thực tồn ở Huxéc còn được hiểu theo một nghĩa khác: dù tiến hành hoạt động tư duy vào thời điểm nào đó và ở một nơi nào đó thì mỗi chủ thể ngay lập tức và ngay từ đầu đều tuân thủ các cấu trúc mang tính bản chất của nó với tư cách là cái điều tiết, là các quy luật khách quan hiển nhiên. Việc phát hiện ra tất cả những cái điều tiết đó, theo Huxéc, là một nhiệm vụ lớn lao của hiện tượng học.

Khi luận chứng cho nguyên tắc phân tích mang tính bản chất về ý thức với tư cách là sự phát triển cụ thể đối với nguyên tắc tiên nghiệm ở Cantơ, Huxéc ngoài việc khẳng định nguyên tắc đó còn đặt ra nhiều vấn đề có ý nghĩa quan trọng và sâu sắc, liên quan tới việc giải thích và luận chứng về phương diện triết học cho một sự phân tích triết học độc đáo về ý thức.

Trước hết, cần lưu ý rằng, dù cho có những khác biệt, học thuyết về ý thức của Cantơ và Huxéc vẫn có một số điểm chung. Điểm chung đầu tiên (có liên quan mật thiết với khái niệm "a priori") là ở chỗ, cả hai ông đều cho rằng cần phải phân định và loại trừ ("quy giản") về mặt phương pháp luận những biểu hiện đa dạng của ý thức (ở trên chúng ta đã nói rõ về điều này). Một điểm chung nữa trong học thuyết về ý thức của Cantơ và của Huxéc là cả hai ông đã thực sự tách biệt và nghiên cứu các cấu trúc của ý thức với tư cách là những cấu trúc, hình thức phổ biến và với tư cách là các mối liên hệ tất yếu, cái đã hình thành và được hoàn thiện nhờ hoạt động sống hàng thế kỷ của con người. Mâu thuẫn về phương diện triết học là nét đặc trưng cho chủ nghĩa tiên nghiệm của Cantơ và

Huxéc. Một mặt, cả hai ông đều khẳng định quyền của một sự phân tích đặc biệt ("tiên nghiệm") về ý thức mà trước hết là nghiên cứu lý luận và do vậy, hoàn toàn có quyền đưa ra cách tiếp cận phương pháp khác với các phương pháp nghiên cứu ý thức đã được khẳng định trong các khoa học tự nhiên. Đồng thời, các ông cũng tách sự phân tích tiên nghiệm ra khỏi các phương thức nghiên cứu ý thức vốn có trong chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa kinh nghiệm truyền thống. Trên thực tế, đối tượng của sự nghiên cứu "tiên nghiệm" ở Cantơ và Huxéc là các cấu trúc, cơ chế của hoạt động nhận thức đã được các ông đặt ra ngoài thời gian lịch sử và hoạt động thực tiễn của ý thức, được các ông nghiên cứu dưới dạng các cấu trúc, các khả năng và các bản chất "thuần túy". Điểm khác biệt giữa hai ông chỉ là ở chỗ nếu Cantơ thường áp dụng cách tiếp cận này, coi nó là một điều hiển nhiên, thì Huxéc lại cố luận chứng cho nó. Mặt khác, cả hai ông - đương nhiên là bằng các cách thức khác nhau và trong các văn cảnh khác nhau - đã không thể không liên hệ các cấu trúc tiên nghiệm với một phạm vi hoạt động rộng hơn của ý thức. Đối với Cantơ, trong "Phê phán lý tính thuần túy", đó là việc xem xét mối liên hệ giữa các cấu trúc tiên nghiệm với kinh nghiệm. Còn đối với Huxéc thì đó là vấn đề "xem xét cái phổ biến", tức là vấn đề kết hợp một cách đầy mâu thuẫn sự phân tích mang tính bản chất với các yếu tố trực giác, "hiển nhiên", v.v..., là vấn đề "tính tương liên chủ thể", sự mô tả ý thức về phương diện lịch sử - xã hội.

Theo chúng tôi, không nên coi mâu thuẫn đó là biểu hiện tính hạn chế nội tại và tính chưa hoàn hảo về mặt lý luận của triết học Cantơ và hiện tượng học Huxéc. Ngược lại, trong học thuyết của Cantơ về ý thức, bản thân ý định hợp nhất thành một chỉnh thể các cấu trúc phổ

biến của ý thức và "sự áp dụng" các hình thức phổ biến của lý trí vào kinh nghiệm là một xu hướng có triển vọng hơn cả và cho đến nay nó vẫn còn là cấp bách. Còn học thuyết của Huxéc về "trực quan bản chất" về "công nghệ" đặc biệt để nghiên cứu ý thức thông qua "sự suy xét lý luận" về một số cấu trúc phổ biến của nó là một trong những các kết quả quan trọng của hiện tượng học.

Một điều thú vị là Huxéc đã vạch ra một số điểm yếu trong lập trường của Cantơ. Theo Huxéc, Cantơ đã đúng khi xét đoán ý nghĩa phổ biến của cái tiên nghiệm, tức là của "các cấu trúc bản chất" trong ý thức. Nhưng Cantơ, Huxéc nhận xét, lại gắn liền nghĩa cơ bản của khái niệm "a priori" với nghĩa ban đầu của danh từ "tiên nghiệm", tức là "cái có trước mọi kinh nghiệm". Do vậy, sai lầm cơ bản của Cantơ là ông đã gắn liền vấn đề cái tiên nghiệm với vấn đề coi kinh nghiệm là cội nguồn của tri thức. "Cantơ không nắm bắt được ý niệm đích thực về tính hợp lý, và gắn liền với điều đó là ở ông không có khái niệm đích thực về a priori với tư cách tính tất yếu về bản chất, còn tính phổ biến về bản chất thì hoàn toàn do trực quan bản chất đem lại"[1]. Luận chứng tiếp cho nhận định đó, Huxéc đã phân tích quan niệm của Cantơ về phán đoán tổng hợp tiên nghiệm. Theo Huxéc, đối với Cantơ thì "phán đoán tổng hợp tiên nghiệm không phải là tính tất yếu và tính phổ biến về bản chất, mà thể hiện tính tất yếu đặc thù con người của ý nghĩa: chúng gắn liền với đặc thù của tính chủ quan con người..."[2].

Đoạn trích dẫn đã cho thấy sự khác biệt giữa Huxéc và Cantơ trong

---

(1) Xem. *E.Huxéc*. Sdd., t.7, tr. 402.
(2) *E. Huxéc*. Sdd., tr. 403.

quan niệm về a priori, về tri thức phổ biến và tất yếu. Cantơ xuất phát từ chỗ coi tri thức đó là có thực và nó không thể được rút ra từ kinh nghiệm - cái bao giờ cũng chính là tương đối. Để diễn tả các đặc điểm của nó, Cantơ sử dụng khái niệm "a priori". Tuy nhiên, khi đó bản thân vấn đề ý nghĩa mang tính điều tiết của các cấu trúc tiên nghiệm đối với kinh nghiệm vẫn còn là một vấn đề trung tâm của triết học.

Có thể trình bày thực chất sự phản đối của Huxéc chống lại quan niệm như vậy và a priori như sau. Thứ nhất, khái niệm a priori được Cantơ coi là một điều hiển nhiên, là "cái có sẵn". ở đây, Huxéc đã đúng, và nhận xét của ông cho rằng dường như Cantơ đã giải quyết xong các vấn đề mà đối với triết học sau đó là cả một hệ vấn đề phức tạp, mới mẻ, - đó là một nhận xét hoàn toàn xác đáng. Thứ hai, theo Huxéc, điều cơ bản đối với Cantơ là "cái có sẵn" đó không phải mang tính chất nhận thức luận và lôgic, mà mang tính chất nhân chủng học và tâm lý học. Về vấn đề bản chất của "cái có sẵn", Cantơ cho rằng ý thức con người là như vậy... Từ đó dẫn tới sự phản đối tiếp theo của Huxéc là: Cantơ đã phí công vô ích khi chuyển vấn đề từ phương diện nhận thức luận - lôgic sang phương diện tâm lý - chủ quan. Do vậy, sai lầm của Cantơ không phải là ở chỗ ông thừa nhận "tính sẵn có" ngay từ ban đầu của bản chất, tính vô điều kiện của tri thức phổ biến và tất yếu, mà là ở chỗ, khi giải quyết vấn đề về bản chất và cái phổ biến, ông lại dựa vào các quá trình hiện thực của ý thức. Tư tưởng chủ đạo của Huxéc ở đây là: Khi còn tiến hành sự phân tích hiện tượng học, thì không nên nói về một cái gì đó "mang tính người" trong sự phân tích về ý thức "thuần túy"(1). Tức là Cantơ đã

---

(1) Xem: E. Hus.. Sđd, 389

chuyển sang một bình diện hoàn toàn khác trong suy luận. Do vậy, theo Huxéc, việc thực hiện một cách nhất quán dự định bắt nguồn từ Cantơ - phân tích ý thức đối với tư cách là tổng thể các khả năng "thuần túy" - có nghĩa là loại trừ hoàn toàn mọi "sự tương liên", ngoài bản thân "ý thức thuần túy". Theo Huxéc, khi phân tích các cấu trúc mang tính bản chất thì chỉ cần nói: "phù hợp với bản chất và các quy luật của nó" "phù hợp với cấu trúc và các hình thức mang tính bản chất". Tức là, trong trường hợp khi mà Cantơ viện đến các năng lực của con người với tư cách là sự lý giải, thì Huxéc đưa ra kiểu luận chứng như: thuộc về bản chất của ý thức là việc nó có các đặc điểm cấu trúc nào đó.

Sự phê phán của Huxéc đối với thuyết tiên nghiệm của Cantơ ở một chừng mực nào đó đã làm sáng tỏ một số yếu điểm hiện thực của triết học Cantơ. Huxéc có đầy đủ cơ sở để tuyên bố khái niệm về tri thức tiên nghiệm của Cantơ là mơ hồ và thậm chí có cả yếu tố thần bí. Đúng là khái niệm a priori và thuyết tiên nghiệm của Cantơ gắn liền với những mâu thuẫn và trở ngại được kế thừa từ chủ nghĩa duy lý cổ điển, đối với chủ nghĩa duy lý này thì trở ngại còn chưa khắc phục được chính là vấn đề mà việc đặt ra và nghiên cứu là công lao bất hủ của Cantơ - vấn đề tri thức phổ biến và tất yếu. Triết học duy lý chủ nghĩa đã đưa ra một loại giải pháp qúy báu đối với việc mô tả các đặc điểm của tri thức đó, cấu trúc của nó và các phương pháp thu nhận nó. Nhưng chủ nghĩa duy lý lại lâm vào bế tắc trong vấn đề về nguồn gốc của các chân lý phổ biến và tất yếu, tính chất siêu cá nhân của chúng, chính vì vậy mà học thuyết thần bí về ý niệm bẩm sinh đã xuất hiện, v.v... Sự thần bí đã làm cho Cantơ hoảng sợ và ông vội

vàng từ bỏ lý luận về ý niệm bẩm sinh trong siêu hình học trước ông. Tuy nhiên, quan niệm tiên nghiệm, và cả ở đây Huxéc cũng đúng, chỉ cho thấy các vấn đề nêu trên của chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa kinh nghiệm vẫn còn chưa được giải quyết ở Cantơ.

Khảo cứu học thuyết về ý thức của Cantơ, Huxéc trách cứ Cantơ là đã dựa vào tính chủ quan con người với tư cách là "cái có sẵn", chứ không phải là cái cần được nghiên cứu"[1].

Nhưng, quan điểm triết học tiên nghiệm của Huxéc cũng đáng nhận sự trách cứ như vậy, bởi vấn đề về tri thức, nhận thức ý thức với tư cách là các yếu tố hoạt động lịch sử - xã hội của chủ thể nhận thức đã hoàn toàn bị "quy giản".

Theo chúng tôi, phương pháp tiên nghiệm đã dựa trên một số tiền đề triết học sai lầm. Sai lầm đó thể hiện ở chỗ triết học tiên nghiệm đã thay thế "thế giới" bằng tồn tại tưởng tượng. Do vậy, đơn giản là triết học này đã đánh mất thế giới: thế giới bị biến thành đối tượng của ý thức ở cấp độ ý niệm. Triết học đó luôn xem thế giới là sự tương liên của ý thức. Xuất phát từ tư tưởng về tính tương liên, biến các sự vật hiện thực và thế giới hiện thực thành các cấu trúc đặc biệt của ý thức và chỉ nghiên cứu chúng, triết học này đã phạm sai lầm không những đối với thế giới mà cả đối với ý thức. Ngay từ đầu, trong "ý thức thuần túy", triết học tiên nghiệm đã loại bỏ khác biệt thực sự giữa sự vật và đối tượng của ý thức, giữa thế giới và ý thức, giữa tôi và người khác. ý thức dường như "treo lơ lửng trên không" và bị tước bỏ mọi nguồn gốc của sức sống và thực tại.

(1) Xem: *E. Huxéc, Sđd.*, tr. 369.

VỀ BẢN CHẤT NHÂN ĐẠO CỦA TRIẾT HỌC I.CANTƠ

NGUYỄN VĂN HUYỀN

Những mâu thuẫn từ bên trong của triết học Cantơ đã dẫn đến tình trạng nhiều đại biểu của các trào lưu tư tưởng khác nhau, từ các trào lưu tư tưởng tôn giáo đến các trào lưu triết học theo chủ nghĩa phi lý, đều tự nhận là có nguồn gốc từ triết học Cantơ. A.Sôpenhauơ ở thế kỷ XIX cũng như Jaxper ở thế kỷ XX đều tự cho mình là những người kế thừa và tiếp tục Cantơ. Cuộc tranh luận xung quanh ý nghĩa di sản tư tưởng của nhà triết học vĩ đại Cantơ cho đến nay vẫn rất sôi động.

Một trong những nội dung trọng tâm của cuộc tranh luận đó là vấn đề về mối quan hệ của Cantơ đối với chủ nghĩa nhân đạo, về bản chất nhân đạo trong triết học Cantơ. Dù khiếm khuyết ở mặt này hay mặt kia do lịch sử và tri thức loài người quy định, song Cantơ đã để lại cho các thế hệ sau một lâu đài triết học đồ sộ với bao nhiêu luận điểm mới mẻ và kiệt xuất, mở ra và làm cơ sở cho những tìm tòi triết học trong tương lai. Điều đó ai cũng thừa nhận. Nhưng một câu hỏi đặt ra: *Triết học Cantơ có phải là triết học nhân đạo hay không? Nếu là triết học nhân đạo thì chủ nghĩa nhân đạo đó nằm ở đâu và được biểu hiện như thế nào?*

Câu trả lời khẳng định cho vấn đề thứ nhất đã được lý giải một cách thuyết phục trong các công trình nghiên cứu về Cantơ của nhiều nhà khoa học mácxít như A.M.Đêbôrin, V.F.Axmuxơ, T.O. Oizerman, J.E.Gôlôxôpker, A.A. Karapetian, v.v... Các nhà nghiên cứu đó đã tập trung phân tích và khẳng định nhiệt tình về tính chất nhân đạo của triết học Cantơ. Nhiệt tình và tính chất đó được biểu

hiện sáng rõ và hết sức độc đáo trong lý thuyết đạo đức của nhà tư tưởng Đức, ở đó bản chất đạo đức và khát vọng vươn tới đạo đức của con người được khẳng định như là một loại giá trị cao cả nhất của loài người[1]. Tính chất nhân đạo trong hệ thống triết học của Cantơ còn thể hiện ở quan hệ khăng khít giữa học thuyết đạo đức và học thuyết thẩm mỹ của ông - Hai học thuyết này gắn bó với nhau như sự hòa đồng sâu sắc từ cội nguồn mà ở đó, con người được đặt ở vị trí trung tâm và đóng vai trò trọng yếu trong việc xây dựng đối tượng, nội dung, mục đích và ý nghĩa của nghệ thuật[2]. Phải nói thêm rằng, những tư tưởng nhân đạo chủ nghĩa có tính vạch thời đại và vượt trước thời đại như những dự phóng tương lai cao cả của loài người cũng chứa đựng trong tập luận văn nổi tiếng "Hướng tới thế giới vĩnh hằng" của Cantơ; ở đó ông chứng minh rằng trong con người dù có thiện có ác, đường đi của xã hội loài người là khúc khuỷu thăng trầm, nhưng về bản chất, từ trong chiều sâu của nó, con người bao giờ cũng tìm cách vận động theo hướng phát huy mọi sức mạnh vốn có hết sức phong phú của mình, vươn tới sự phát triển tối đa và hoàn thiện[3].

Nhưng chủ nghĩa nhân đạo ở triết học Cantơ quả là một đề tài phức tạp và có nhiều góc cạnh. Khi tìm chủ nghĩa nhân đạo trong triết học của nhà sáng lập triết học cổ điển Đức này, người ta thường chỉ chú ý đến tác phẩm "Phê phán lý tính thực tiễn". Nhưng thực ra, lý thuyết nhân đạo của Cantơ không phải được hình thành đơn thuần như một bộ phận hay một thành tố nào đó trong toàn bộ hệ thống triết học của ông. Bản chất của chủ nghĩa nhân đạo ở đây được toát lên một cách sâu sắc và toàn vẹn

---

(1) Xem *Kurapetins A.A.* Phân tích có phê phán đối với triết học Cantơ. Erevan, 1958. tr 411-502.
(2) Xem *Asmuxơ V Ph.* Mỹ học Đức thế kỷ XVII. Mátxcơva, 1962. tr 148-258.
(3) *I. Cantơ.* Những tiểu luận và thư từ. Mátxcơva, 1980 tr. 43-86.

như một chỉnh thể qua một hệ thống thống nhất mà chủ yếu là bộ ba tác phẩm: *"Phê phán lý tính thuần túy"*, *"Phê phán lý tính thực tiễn"* và *"Phê phán năng lực phán đoán"*. Tách rời ba tác phẩm trên, người ta sẽ không thấy được ý đồ bao trùm chủ đạo bên trong - tư tưởng nhân đạo - của triết học Cantơ.

"Phê phán lý tính thuần túy" chứng minh năng lực nhận thức của con người: Lý tính thuần túy mãi mãi tiến lên dường như vô tận, nhưng lại có hạn - bởi nó không thể nhận thức được bản chất thế giới, linh hồn bất tử, ý chí tự do, Thượng Đế.

Vì vậy, cái ý chí tự do, linh hồn bất tử, Thượng Đế được Cantơ chuyển sang lĩnh vực của "lý tính thực tiễn" - lý tính của cái khát vọng không thể nhận thức được, nó là niềm tin và sự vươn tới phẩm hạnh. Trong "Phê phán lý tính thực tiễn" ông khẳng định: Bất kỳ triết học nào cũng hoặc là triết học lý thuyết hoặc là triết học thực tiễn. Triết học lý thuyết là nguyên tắc của nhận thức; triết học thực tiễn là nguyên tắc của phẩm hạnh. Đối tượng của triết học lý thuyết là lý luận; của triết học thực tiễn là sự lựa chọn tự do và hành vi tự do, phẩm hạnh tự do... *cái ý nghĩa cao cả nhất của con người*[1].

Sự phiến diện của lý tính thuần túy và lý tính thực tiễn, sự tách rời và tính ngăn cách giữa triết học lý thuyết và triết học thực tiễn (mà thực tế là giữa khoa học và niềm tin), theo Cantơ được (năng lực phán đoán) - một loại năng lực đặc biệt, năng lực *"phản tỉnh thẩm mỹ"* khắc phục để đưa con người vươn tới tự do và hoàn thiện.

Như vậy ta thấy, luận điểm bao trùm và độc đáo nhất nổi lên qua bộ ba tác phẩm trên là tính ưu tiên, tính quyết định của thực tiễn đối với lý thuyết, của ý nghĩa nhân sinh đối với lý luận thuần túy. Bản chất nhân

---

(1) Xem: *Guxenốp A.A, Irlitx G.* Tác phẩm, tr. 565-566.

đạo trong hệ thống triết học Cantơ chính là ở đó, nó được thể hiện như một tụ điểm trung tâm: vị trí ưu tiên của thực tiễn, của ý thức đạo đức vươn lên bên trên cái ý thức lý thuyết trừu tượng.

Tư tưởng đó của Cantơ thật là sâu sắc và đầy ý nghĩa. Tất nhiên, trong bản thân tư tưởng đó cũng chứa đựng mâu thuẫn, giống như trong toàn bộ triết học của ông. Song chính tác giả của "Phê phán lý tính thuần túy", tác phẩm tưởng như không liên quan gì đến tính nhân đạo, cũng không che giấu được rằng, luận điểm về vị trí ưu tiên của thực tiễn của cái lý tính vươn lên bên trên ý thức lý thuyết trừu tượng - từ trong chiều sâu tinh thần của Cantơ, chính là sự vươn lên của con người nhằm chinh phục "tri thức niềm tin", tri thức "khoa học" - tôn giáo. Trong quan niệm của Cantơ, tri thức niềm tin, tri thức "khoa học" - tôn giáo đó chính là một loại tín ngưỡng. Nhưng một cách khách quan, phải nói rằng, ngược lại với tín ngưỡng luận của các nhà triết học phương Tây lúc bấy giờ, quan điểm tín ngưỡng của Cantơ chính là sự khám phá vai trò xác định của thực tiễn, đối với lý thuyết. Đối với sự phân tích thế giới quan của từng cá nhân, Cantơ cũng đã nêu lên một luận điểm hết sức quan trọng khác, rằng tất cả các hoạt động suy tư - lý luận của con người, kể cả trong lĩnh vực nhận thức lý thuyết... đều được thực hiện và được định hướng bởi nhu cầu thực tiễn của con người, tức phụ thuộc vào việc con người theo đuổi mục đích đạt tới lợi ích đời sống thực tiễn và mối quan hệ qua lại giữa con người với thế giới xung quanh.

Những định đề của lý tính thực tiễn, theo Cantơ là có ý nghĩa điều chỉnh, tức chúng có ý nghĩa xác định phương hướng đối với mọi lĩnh vực chứng minh lý thuyết và như là chỉ số của chân lý. Điều đó có nghĩa rằng, con người - chủ thể suy nghĩ và hành động - không thể sống bên ngoài không gian - môi trường. Đối với con người, nếu

không chỉ từ góc độ nội dung cuộc sống thực tại, mà từ quan điểm viễn cảnh, mục đích cuối cùng của quá trình nhận thức từ góc độ ý nghĩa của nó đối với bản thân chủ thể nhận thức hay đối với loài người nói chung thì cái quan trọng nhất, quyết định nhất chính là những cái chỉ đạo suy nghĩ và từ đó, chỉ đạo hoạt động của anh ta - quan điểm chính trị, lập trường sống, vị trí xã hội, hệ tư tưởng, nguyên tắc đạo đức và đặc biệt là niềm tin và khát vọng vươn tới tự do, vươn tới hạnh phúc và sự hoàn thiện con người.

Luận điểm về vị trí ưu tiên của lý tính thực tiễn là một bước tiến có ý nghĩa lớn lao vừa so với chủ nghĩa duy lý của Đêcac và Lepnít, vừa so với chủ nghĩa duy vật siêu hình thế kỷ XVII-XVIII. Sống và chịu ảnh hưởng của tư tưởng truyền thống thế kỷ ánh sáng, nhưng trên đỉnh cao triết học của mình, Cantơ đã khắc phục được tính hạn hẹp, thiển cận của ý thức hệ tư sản non trẻ, mặc dù điều đó mới chỉ được ông thực hiện dưới hình thức chưa thích hợp, bị thần bí hóa và đang chứa đầy tinh thần bất khả tri luận.

Với tinh thần giải phóng khỏi những hạn chế có tính chất lịch sử và hình thức nhất thời, khám phá của Cantơ có ý nghĩa nhân đạo lớn không chỉ khi nó vượt qua trình độ nhận thức và tư tưởng thiển cận thời kỳ ánh sáng, mà còn làm cơ sở khoa học cho việc bác bỏ chủ nghĩa thực chứng và chủ nghĩa duy khoa học (Scientisme). Cantơ đã từng là một trong những nhà tư tưởng, thời cận đại đưa ra được những bằng chứng triết học thuyết phục bác lại chủ nghĩa sùng bái khoa học phi nhân đạo. Đối với vấn đề này, sự phê phán các quan điểm triết học thời ánh sáng mang tính ảo tưởng được Cantơ thực hiện không phải từ lập trường của nhà xã hội học và nhà đạo đức học (như J. J.Rutxô đã làm), mà xuất phát từ sự phân tích nhận thức luận.

Sự xem xét một cách có phê phán tất cả các lĩnh vực của nhận thức khoa học - lý thuyết đã cho phép Cantơ đi tới kết luận đúng đắn rằng, không bao giờ và không thể có tồn tại của "lý tính thuần túy", tức thứ lý tính tồn tại tách biệt, độc lập hoàn toàn với đời sống xã hội. Bởi vì, chỉ trong lĩnh vực thực tiễn, (theo Cantơ là lĩnh vực đạo đức, luân lý, nghĩa vụ...) mới có thể tìm thấy nguyên tắc cao nhất cho việc thực hiện một cách đầy đủ toàn bộ tính tất yếu đối với sự phân tích phạm trù lý tính, tức chỉ lúc đó người ta mới có thể thực hiện được việc tạo ra những giác tính có khả năng nhận thức các biểu tượng cảm tính trước sự vật[1].

Theo ngôn ngữ duy tâm của Cantơ, nguyên tắc đó chính là "ý niệm tiên nghiệm" (transsendentale Idee) - Cái chỉ dẫn, cái thể hiện trực tiếp bản thân sự tồn tại của thế giới tiên nghiệm (transsendeltale Welt), thế giới cảm tính của "Vật tự nó" (Ding an sich). Dù những ý niệm đó, theo Cantơ, không bao giờ có thể tương ứng với "tài liệu" do chúng ta thu nhận được trong thực tế, nhưng chúng có thể giúp cho lý tính thực hiện được chức năng của mình với tư cách là quy tắc (hay tiêu chuẩn) để ứng dụng chúng một cách thích hợp vào đời sống. Đối với Cantơ, từ khía cạnh nhận thức luận "phê phán", cái còn lại cuối cùng chỉ là "vật tự nó" ở bên ngoài chúng ta là không thể nhận thức được, còn khía cạnh là nhà thần học đạo Cơ đốc, cái còn lại ở ông chính là Thượng Đế, là linh hồn bất tử và ý chí tự do... Nhưng khi nghiên cứu kỹ lưỡng một cách duy vật và trọn vẹn bộ ba tác phẩm của ông, cuối cùng ta thấy Thượng Đế, linh hồn bất tử, ý chí tự do đó thực ra cũng là những cái mang tính chất xã hội, có tính

---

(1) Xem: *I. Cantơ.* Tác phẩm gồm 6 tập, t. 4, phần II. Nxb Tư tưởng, Mátxcơva, 1964, tr. 6-517 .

hiện thực, tính cụ thể được phát triển một cách lôgic - lịch sử; tức đó là cái cơ chất nền tảng đầu tiên (có tính thứ nhất) mà trên đó cội rễ của cái cây nhận thức vĩ đại của loài người mọc lên, tồn tại, phát triển và tái phát triển.

Cantơ đã thuyết phục chúng ta rằng, con người chính là con người không phải vì nó là thực thể biết suy nghĩ; mà ngược lại, con người có thể suy nghĩ được và luôn luôn suy nghĩ bởi vì nó là con người[1]. "Lý tính thuần túy", "Lý tính thực tiễn", "Năng lực phán đoán" là những khả năng Người nhất, chúng là những năng lực "suy nghĩ" không phải về cái gì khác ngoài vì con người. Nói đến cùng thì Chân (lý tính thuần túy), Thiện (lý tính thực tiễn) và Mỹ (năng lực phán đoán) là *tương ứng* nhau, phù hợp với nhau, thống nhất với nhau như một chỉnh thể. Hạt nhân vận động và yếu tố chỉ đạo cho tổng hòa năng lực "suy nghĩ" như một chỉnh thể đó tiến lên chính là nhu cầu của các cá thể - xã hội - cộng đồng được thể hiện một cách chủ quan trong mục tiêu vì tiến bộ của toàn thể loài người.

Ý tưởng nhân đạo của triết học Cantơ cho đến hôm nay vẫn còn nguyên tính chất thời sự. Nó cho ta phương pháp nhìn nhận tương lai để đấu tranh chống lại chủ nghĩa phi nhân đạo của thuyết vị khoa học - kỹ thuật hiện đại; chống lại quan niệm tách biệt, mâu thuẫn và đối lập giữa tiến bộ khoa học - công nghệ với tiến bộ xã hội loài người; và ý nghĩa lớn lao nhất có tính chất nhân loại bao trùm nhất là nó cho ta thấy rằng, ý nghĩa cuộc sống con người không phải là cái gì trừu tượng mà là thực tiễn cụ thể; hơn nữa, không thể chỉ là cụ thể của hiện tại mà còn của tương lai, của những khả năng.

(1) Xem: *I. Cantơ*. Những tiểu luận và thư từ. Mátxcơva, 1980, tr. 43-86.

TÍNH ĐỘC ĐÁO CỦA TRIẾT HỌC I. CANTƠ

HỒ SĨ QÚY

Mặc dù ở giai đoạn *tiền phê phán* (trước 1770), I. Cantơ đã xuất hiện như một học giả lỗi lạc trong các lĩnh vực thiên văn học, địa chất học, vật lý học, v.v..., song về triết học, thì phải tới giai đoạn sau - giai đoạn thường gọi là *phê phán* I. Cantơ mới xuất hiện như là một nhân vật khổng lồ. Với ba tác phẩm có tựa đề là "phê phán"... ("Phê phán lý tính thuần túy" (1781), "Phê phán lý tính thực tiễn" (1788) và "Phê phán năng lực phán đoán" (1790), triết học I.Cantơ, một kiểu triết học có tư duy độc đáo trong văn hóa Tây Âu, đã trở thành điểm khởi đầu của một dòng triết học ảnh hưởng to lớn đến lịch sử văn hóa nhân loại - triết học cổ điển Đức. Và, I. Cantơ là thủy tổ của dòng triết học này.

Thực ra, không phải chỉ vì các tác phẩm cơ bản của I. Cantơ ở giai đoạn thứ hai trong cuộc đời sáng tạo của ông có tựa đề là "phê phán..." mà giai đoạn này được gọi là *giai đoạn phê phán*. (Đây là điểm chưa chính xác mà một số tài liệu viết về I. Cantơ hiện vẫn còn ngộ nhận). Vấn đề là ở chỗ, triết học I. Cantơ mang tinh thần phê phán hết sức rõ rệt. I. Cantơ đã thực sự phê phán một cách trực diện đối với toàn bộ "linh hồn" của triết học của các bậc tiền bối. Hơn thế nữa, sự phê phán của ông được dựa vào một hệ thống tư tưởng riêng biệt và hết sức độc đáo. Và, sự phê phán đó cũng phải coi thật sự là có hiệu quả, nếu nhìn từ một phương diện nào đó.

Như đã biết, trước I. Cantơ, chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa kinh nghiệm thống trị trong triết học. I. Cantơ nhìn thấy rất rõ những điểm

hợp lý trong các triết học đó, song ông còn thấy rõ hơn tính chất giáo điều của triết học duy lý và tính chất hoài nghi thiếu cơ sở trong triết học theo kinh nghiệm luận. Những hạn chế này, theo I. Cantơ, đã trở thành "căn bệnh trầm kha" trong lĩnh vực tư tưởng ở thời đại I.Cantơ. Trước thực trạng ấy, I. Cantơ đặt cho mình nhiệm vụ phân tích có phê phán các trào lưu triet học đó, nhằm xem xét và đánh giá lại khả năng nhận thức của con người, giải phóng khỏi nhận thức luận cách tiếp cận đang thống trị lúc đó, mà theo I. Cantơ là *cách tiếp cận giáo điều.*

Bằng cách đó, ở triết học I.Cantơ đã nảy sinh một cách tiếp cận riêng mà ít lâu sau người ta gọi là *cách tiếp cận phê phán.* Cũng chính vì thế mà triết học I. Cantơ còn được gọi là *triết học phê phán* (Critical philosophy).

Nguyên tắc cơ bản của cách tiếp cận phê phán và cũng là của toàn bộ triết học phê phán đã được I. Cantơ nêu trong phần mở đầu tác phẩm "Phê phán lý tính thuần túy" (xuất bản lần thứ hai). I. Cantơ viết: "Cho đến nay, người ta thường cho rằng hiểu biết của ta cần phải phù hợp với đối tượng. Tuy nhiên, mọi cố gắng thông qua khái niệm để hiểu biết một cái gì đó tiên thiên về đối tượng đều đã kết thúc một cách không thành công. Bởi vì, tri thức của chúng ta về đối tượng đã không được mở rộng. Do đó, cần phải giải thích: Phải chăng chúng ta sẽ không giải quyết được một cách tốt hơn nhiệm vụ của siêu hình học, nếu như ta xuất phát từ giả định rằng, đối tượng cần phải phù hợp với nhận thức của ta. Mà điều này lại đáp ứng tốt hơn những đòi hỏi về khả năng hiểu biết một cách tiên thiên về đối tượng - tri thức cần phải xác lập về đối tượng một cái gì đó sớm hơn là nó đem lại cho ta"[1].

---

(1) *I. Cantơ.* Tác phẩm gồm 6 tập, t.3. Nxb Tư tưởng, Matxcơva, 1964, tr. 87

Rõ ràng là, tính chất duy tâm của nguyên tắc mà I. Cantơ nêu ra là điều không phải bàn cãi. Chẳng những cách đặt vấn đề của I. Cantơ là duy tâm, mà hơn thế nữa, I. Cantơ còn cố tình duy tâm mới mức cực đoan để diễn đạt một điều nan giải có thật trong nhận thức: Cô lập quá trình nhận thức ở bất cứ điểm nào của nó, chúng ta cũng đều có thể rơi vào sai lầm; và phải chăng không có quá trình nhận thức nào bắt đầu từ con số không?

Dẫu sao vẫn phải thấy rằng cách đặt vấn đề của I. Cantơ là hết sức độc đáo. Bởi lẽ vào thời của I. Cantơ, hai khuynh hướng cơ bản của triết học Châu Âu đều có những điểm mạnh khó phủ nhận và đồng thời cũng có những hạn chế khó che giấu - Hai khuynh hướng đó là chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa kinh nghiệm. Hai khuynh hướng triết học này, trong thực tế, mâu thuẫn gay gắt với nhau và thể hiện ra ở các luận thuyết tư tưởng, xã hội thành sự đối lập giữa cái duy lý và cái kinh nghiệm. Trong triết học I. Cantơ, sự đối lập giữa cái duy lý và cái kinh nghiệm cũng là đối tượng được xem xét và toàn bộ triết học của ông được định hướng vào việc giải quyết mâu thuẫn này.

Điều vĩ đại ở I.Cantơ là ông đã hoàn toàn vượt lên trên và không bị lôi cuốn vào cách giải quyết mâu thuẫn nói trên theo lối tranh cãi kinh viện như các nhà triết học đương thời. I. Cantơ đã bằng chính triết học để tạo lập cho mình một hệ thống tư tưởng riêng, với những phạm trù rất dị thường và đúng là có một không hai[1].

Như chúng ta đã biết, trong triết học Trung cổ và triết học Phục hưng, tâm điểm của hầu hết các luận thuyết triết học là học thuyết về tồn tại. Người ta chú ý đặc biệt đến khía cạnh bản thể luận trong

(1) Xem: *T.I. Ôiderman*. Những vấn đề của khoa học lịch sử triết học. Matxcova, 1982, tr.81-83.

nghiên cứu triết học. Chỉ bắt từ thời kỳ Cận đại, các nhà triết học duy vật Anh, Pháp, ... mà tiêu biểu là F.Bêcơn, R.Đêcactơ, G.Beccli, Đ.Hium... mới chuyển trọng tâm của triết học vào những vấn đề nhận thức luận. Tuy vậy, trong số các vấn đề quan trọng của lý luận nhận thức, vấn đề về mối tương quan, sự tác động qua lại giữa chủ thể và khách thể nhận thức vẫn chưa được chú ý nhiều trong triết học trước I.Cantơ. Lúc đó, người ta hướng sự phân tích vào khách thể của nhận thức.

Trong triết học Cận đại thời kỳ trước I.Cantơ, tính chủ quan trong nhận thức luận thường được xem như cái ngăn trở, hoặc lực kìm hãm... đối với khả năng nhận thức của con người trên con đường kiếm tìm chân lý. Người ta cho rằng chính cái chủ quan đã xuyên tạc và làm mờ đi trạng thái hiện thực của thế giới vật thể xung quanh con người (chẳng hạn, nếu ta nhớ lại quan niệm về các iđôlơ trong triết học F.Bêcơn). I.Cantơ, cố nhiên cũng tôn trọng những đặc thù của khách thể nhận thức và coi chúng là đối tượng của sự nghiên cứu. Những đặc thù đó, theo I.Cantơ, không chỉ có khả năng quy định cách thức nhận thức mà đồng thời, nó còn có thể kiểm tra năng lực nhận thức của con người. I.Cantơ không thỏa mãn với những quan niệm đã có về tính quy định của khách thể đối với nhận thức. Ngoài việc thừa nhận tính quy định của khách thể nhận thức, I.Cantơ còn đặt ra cho mình nhiệm vụ phải phân biệt các thành phần khách quan với các thành phần chủ quan trong cấu trúc của tri thức ở chính chủ thể theo các trình độ khác nhau của tri thức. Xuất phát từ đó, một lần nữa I.Cantơ đã giải thích lại khái niệm *chủ thể* và tìm ra cách hiểu sâu sắc hơn về nó. Bằng cách đó, lần đầu tiên trong lịch sử triết học, I.Cantơ đã đặt ra vấn đề về tính khách quan ở chủ thể nhận thức.

I.Cantơ đề xuất sự khác nhau giữa hai trình độ của sự nhận thức ở

ngay bản thân chủ thể nhận thức: Trình độ kinh nghiệm và trình độ siêu nghiệm. Ở trình độ kinh nghiệm, I.Cantơ xem xét những nét đặc thù trong tâm sinh lý cá nhân của con người và sự tác động của chúng đến nhận thức, đến kết quả nhận thức. Ở trình độ siêu nghiệm, I.Cantơ cho rằng nhận thức của con người đã vượt qua sự quy định của những đặc thù cá nhân để hướng tới một bản nguyên siêu cá nhân (trên cá nhân) nào đó. Ở trình độ này, chủ thể nhận thức hiện ra là đại biểu và đại diện cho loài của mình - con người với tính cách là đại biểu của loài.

Trong tác phẩm "Phê phán lý tính thuần túy", một trong những nội dung cơ bản của triết học lý luận được I.Cantơ nêu ra là: Tri thức khoa học chân chính có khả năng đến đâu? Hay, nói theo cách nói của ông là "các mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm xuất hiện như thế nào?"(1). Với cách đặt vấn đề này, I. Cantơ muốn tìm xem tư duy khoa học duy lý có những hạn chế của nó hay không? Và để trả lời, I.Cantơ cụ thể hóa vấn đề này thành ba nội dung riêng biệt: Khả năng của toán học? Khả năng của vật lý học (khoa học tự nhiên)? và, khả năng của siêu hình học (triết học)?

Điều thú vị là với ba lĩnh vực tri thức này, I.Cantơ đã nêu ra ba định hướng quan niệm khác nhau về khả năng của chúng. Ông đã trình bày quan niệm của mình về tính đặc thù trong khả năng phản ánh, trong cách thức thể hiện thế giới của các khoa học này. I.Cantơ tin tưởng sâu sắc vào tính chất khoa học của toán học và các khoa học tự nhiên. Ông tìm cách giải thích tính khoa học của các khoa học đó trong sự chi phối và quy định của tư duy kinh nghiệm và của nhận

---

(1) *I Cantơ*. Tác phẩm gồm 6 tập, t.3. Nxb Tư tưởng, Mátxcơva, 1964, tr. 117.

thức ở trình độ kinh nghiệm. Nhưng với siêu hình học, tức là với triết học thì I.Cantơ đặt câu hỏi liệu siêu hình học nói chung có khả năng tồn tại như là một khoa học hay không? Và, ông đã trả lời phủ định đối với câu hỏi này. Ông viết: "Siêu hình học từ trước tới giờ luôn ở trong tình trạng bấp bênh không đáng tin cậy và mâu thuẫn chỉ bởi một nguyên do là nhiệm vụ (xác định khả năng của tri thức khoa học - H.S.Q.), và thậm chí cả việc tìm ra sự khác biệt giữa các suy lý phân tích và tổng hợp cũng vẫn chưa được ai bàn đến. Sự bền vững hay bấp bênh của siêu hình học là tùy thuộc vào sự giải quyết nhiệm vụ này hay ở việc chứng minh rằng trên thực tế, nói chung không thể nào làm rõ được nhiệm vụ trên"[1].

Về tính xác thực của tri thức khoa học, I.Cantơ cho rằng tri thức xác thực, nghĩa là tri thức có thể tin cậy được chỉ có thể là tri thức khách quan, tức là mang tính khách quan. Tính khách quan, theo I.Cantơ, đồng nhất với tính phổ quát và tính tất yếu. Do vậy, tri thức nếu muốn đạt tới sự xác thực thì nó cần phải đạt tới trình độ tất yếu và phổ quát, có giá trị chung mang tính phổ biến (I.Cantơ đồng nhất cái khách quan với cái có giá trị chung mang tính phổ biến).

Tính khách quan của tri thức, theo I.Cantơ, được quy định bởi cấu trúc của chủ thể siêu nghiệm, bởi những thuộc tính và phẩm chất siêu cá nhân của chủ thể nhận thức. I.Cantơ cho rằng, mỗi chủ thể đang nhận thức, với bản tính vốn có của mình, bao giờ cũng mang những hình thức nhận thức thiên bẩm (tiền kinh nghiệm) cho phép nhận thức có khả năng tiếp cận với hiện thực (I.Cantơ đã phân tích và lý giải về điều này rất kỹ thông qua các khái niệm không gian, thời gian, v.v... với tính cách là những hình thức chủ quan, tiền kinh

(1) *I. Cantơ*. Sđd., tr 117.

nghiệm của nhận thức cảm tính. Không gian là hình thức bên ngoài, còn thời gian là hình thức bên trong của kinh nghiệm cảm tính. Các biểu tượng không gian, theo ông, là cơ sở của các tri thức hình học, thời gian - của các tri thức số học và đại số.

Vấn đề là ở chỗ, những tiền đề làm nên tính xác thực của tri thức, theo I. Cantơ, được tạo ra bởi những hình thức tiền kinh nghiệm của nhận thức cảm tính. Đó là trình độ thứ nhất của nhận thức. Trong quá trình nhận thức, việc hiện thực hóa những tiền đề đó lại được thực hiện nhờ khả năng nhận thức ở trình độ thứ hai - trình độ nhận thức lý tính. Ở trình độ này, lý trí - đó chính là tư duy với hệ thống các khái niệm và các phạm trù của mình - đã thực hiện các phán đoán để xây dựng đối tượng nhận thức. Không phải đối tượng là nguồn gốc của tri thức về nó dưới dạng các khái niệm, phạm trù. Mà ngược lại, chính các hình thức của lý trí, tức là các khái niệm và các phạm trù đã tạo nên, đã kiến tạo nên đối tượng của nhận thức. Theo lập luận của I.Cantơ thì đó chính là cơ sở khiến cho chúng ta có thể đồng ý hay phản đối ý kiến của người khác về đối tượng của sự nhận thức. Hơn thế nữa, đó còn là lý do giải thích tại sao con người lại chỉ có thể hiểu được những gì do nó sáng tạo ra, tức là hiểu được những gì nằm trong phạm vi bao quát của hệ thống phạm trù tiên nghiệm vốn có ở con người. Vượt ra khỏi giới hạn đó, hiện thực thuộc về "thế giới vật - tự - nó". Với I.Cantơ, khái niệm và phạm trù sở dĩ mang tính phổ quát và tất yếu, trước hết là vì chúng không phụ thuộc vào ý thức cá nhân (được hình thành bởi kinh nghiệm). Chúng chính là những hình thức siêu nghiệm của nhận thức. Tri thức, vì vậy theo I.Cantơ, luôn luôn là cơ sở (là chỗ dựa) cho chính nó. Nó có sẵn dưới dạng các tri thức siêu nghiệm, nó được làm giàu thêm, được phát triển thêm cũng nhờ chính bản thân các tri thức kinh nghiệm và siêu

nghiệm. Toàn bộ quá trình đó nằm ngoài và không phụ thuộc vào ý thức cá nhân, cá thể. Theo nghĩa ấy, I.Cantơ cho rằng tri thức có tính khách quan.

Trong quan niệm của I.Cantơ, lý tính điều chỉnh tri giác của con người trong suốt quá trình nhận thức, dẫn dắt tri giác vào khuôn khổ của các hình thức tất yếu và phổ quát của nhận thức. Bằng cách đó, lý tính quy định tính khách quan của tri thức. Tuy nhiên, vấn đề là ở chỗ, cái gì đã tạo ra khả năng đó của lý tính? Tại sao lý tính lại có thể đưa tri giác vào các hình thức tiên nghiệm như vậy? Và, cuối cùng thì cái gì đã gắn kết các phạm trù và các khái niệm vào một chỉnh thể trong hiện thực? I.Cantơ đã trả lời các câu hỏi này bằng một lập trường hết sức minh bạch: Tất cả những thao tác đó là do đặc thù của chủ thể quy định. Theo I.Cantơ, cơ sở sâu xa tạo nên sự thống nhất trong nhận thức luận, mà nếu thiếu sự thống nhất đó thì lý tính không thể thực hiện được chức năng của mình - đó là hành vi tự nhận thức của chủ thể: *Cái tôi đang tư duy*. I.Cantơ gọi hành vi này là *sự thống nhất siêu nghiệm của tri giác* hay, *sự kết hợp của các tri giác nằm ở ngoài giới hạn của kinh nghiệm*.

Như vậy, theo I.Cantơ, lý tính cũng là khả năng của chủ thể nhưng ở trình độ rất cao. Khả năng này quy định và điều khiển mọi hoạt động tư duy của con người, thậm chí còn đặt ra mục đích nhận thức cho con người. Còn tư tưởng, theo I.Cantơ, đó là bản chất siêu cảm giác của sự tồn tại hiện thực của lý tính. Trong nhận thức, dạng sơ đẳng của tư tưởng được hiện hình bằng những quan niệm về mục đích, về nhiệm vụ mà nhận thức của ta tự đặt ra cho nó và hướng tới nó. Thông qua tư tưởng, lý tính thực hiện chức năng điều chỉnh đối với hoạt động nhận thức và đánh thức chủ thể vươn ra ngoài giới hạn của kinh nghiệm, vươn tới tri thức tuyệt đối.

Điều cần suy nghĩ là, trong tâm tưởng sâu xa của mình, có lẽ I.Cantơ không hề đánh giá thấp khả năng nhận thức của con người, mặc dù ông cho rằng các khái niệm và các phạm trù, tức là những hình thức của tư duy không có khả năng làm cho chủ thể vượt ra ngoài giới hạn của kinh nghiệm. Bởi thế, những quan niệm của I.Cantơ về ảo ảnh và về mâu thuẫn mà lý trí mắc phải, trong một chừng mực nào đó, có thể hiểu là sự phản ánh những ước mơ, khao khát của ông hướng tới một trình độ sâu sắc hơn nữa của nhận thức của con người. Tuy nhiên, dù chân thành bao nhiêu với việc vạch ra giới hạn nhận thức của con người I.Cantơ cũng vô tình rơi vào "trò chơ nước đôi" (chữ dùng của V.I.Lênin): Dung hòa, thỏa hiệp giữa quan điểm duy vật và quan điểm duy tâm. Bởi thế, sự phê phán gay gắt đối với I.Cantơ xuất hiện từ cả hai phía (tả và hữu: duy vật và duy tâm) rõ ràng chẳng phải là chuyện ngẫu nhiên. Hóa ra là, càng muốn vượt lên trên cả hai đường lối triết học bao nhiêu, I.Cantơ lại càng nhận được kết quả trái với mong muốn của mình bấy nhiêu[1].

Thực ra, khi nghiên cứu triết học I.Cantơ, người ta có thể thấy rất rõ thái độ trân trọng của ông đối với con người và lý trí con người. Chỉ có điều, là một nhà triết học độc đáo nên việc đề cao con người ở I.Cantơ cũng rất khác biệt so với các nhà tư tưởng khác. Theo I.Cantơ, "thế giới vật-tự-nó" là thế giới dành cho cảm giác. Do vậy, thế giới đó đóng kín đối với lý tính và đối với khoa học. Tuy thế, theo cách giải thích của I.Cantơ, đối với "thế giới vật-tự-nó", con người không phải là tuyệt nhiên không thể vươn tới được. Bởi lẽ, con người, với quan niệm của I.Cantơ, luôn sống trong cả hai thế giới - thế giới mà *cảm giác có thể đạt tới* và thế giới mà *trí tuệ có thể đạt*

(1) Xem: *V.I.Lênin*. Toàn tập, t.18, Nxb Tiến Bộ, Mátxcơva, 1980, tr. 247-248.

tới. Thế giới mà cảm giác có thể đạt tới, theo I.Cantơ, đó là giới tự nhiên. Còn thế giới mà trí tuệ có thể đạt tới - đó là thế giới của tự do. Tự do trong quan niệm của I.Cantơ là một trạng thái mà ở đó, con người hoàn toàn không bị lệ thuộc vào những nguyên nhân tiền định nào đó vốn có trong thế giới có thể cảm giác được. Tự do là khả năng tiên nghiệm đặc biệt cho phép giác tính con người hoạt động độc lập với các quy luật tất yếu của tự nhiên trong lĩnh vực hiện tượng luận, nó tồn tại một cách tương đối trong lĩnh vực hiện tượng luận. Trong biên giới của tự do, hành động và hành vi của con người không bị chi phối bởi lý tính lý luận mà bị chi phối bởi tính thực tiễn. Lý tính được gọi là thực tiễn, theo I.Cantơ, là lý tính mà ý nghĩa chủ yếu của nó là điều chỉnh hành vi con người. Động lực của lý tính thực tiễn không phải là tư duy, mà là ý chí của con người I.Cantơ gọi ý chí của con người là vương quốc của sự tự trị. Ở đây, ý chí của con người được quy định không phải bởi các nguyên nhân bên ngoài, tức là những nguyên nhân thuộc về tính tất yếu của giới tự nhiên hoặc là những nguyên nhân thuộc về Thượng đế. Theo I.Cantơ, ý chí của con người được quy định bởi những quy luật, luật lệ vốn có của riêng nó. Đó là những quy luật, luật lệ mà ý chí tự đặt ra cho bản thân mình.

Nói tóm lại, với tất cả những gì vừa trình bày ở trên, chúng tôi muốn nói rằng, triết học I.Cantơ hoàn toàn có thể được coi là điển hình cho triết học của những nét đặc thù và độc đáo.

Tính độc đáo của triết học I.Cantơ, trước hết được thể hiện ở hệ thống tư tưởng của ông. Tuy thế, ngoài hệ thống tư tưởng với các học thuyết về "vật tự nó", về hệ thống các phạm trù, về bản thân các phạm trù mà chính I.Cantơ đã xây dựng nên, v.v... triết học I.Cantơ còn độc đáo ngay cả ở cách đặt vấn đề, cách thức trình bày, và thậm

chí cả ở tên gọi các tác phẩm của ông... Sự độc đáo của triết học I.Cantơ trên thực tế đã từng khiến cho việc xếp loại, đánh giá những tư tưởng của ông trở nên đặc biệt khó khăn[1].

Cố nhiên, khi nói triết học I.Cantơ là độc đáo thì cũng cần phải nói thêm là, hầu như nhà triết học nào (ở tầm cỡ một nhà triết học) cũng đều có những nét đặc thù và độc đáo trong hệ thống triết thuyết của riêng mình. Tuy vậy, trong lịch sử triết học, khó có nhà triết học nào lại mang theo mình nhiều nét đặc thù và độc đáo đến như I.Cantơ.

Để kết thúc bài viết này, chúng tôi muốn nhắc đến một đánh giá mới nhất về I.Cantơ - đánh giá của S.Hawking một nhà vật lý học nổi tiếng đương đại. S.Hawking cho rằng I.Cantơ là người đứng ở đỉnh cao nhất trong số các nhà triết học vĩ đại của nhân loại -những người- coi "toàn bộ kiến thức của loài người trong đó có khoa học tự nhiên là thuộc lĩnh vực của họ". S. Hawking phàn nàn: "Thế kỷ XIX và XX, khoa học trở nên quá kỹ thuật và quá toán học đối với các nhà triết học nói riêng và nói chung là đối với nhiều người trừ một số ít chuyên gia rất sâu". Điều đó đã làm cho các nhà triết học giới hạn các câu hỏi của mình lại đến mức triết học chỉ còn là "phân tích ngôn ngữ" và S.Hawking nhận xét: "Thật là một thoái trào lớn khỏi truyền thống lớn lao của triết học từ Arixtốt đến I.Cantơ"[2].

Chúng tôi không hoàn toàn tán thành với nhận xét của S.Hawking. Song, những đánh giá của ông về I.Cantơ thì lại rất đáng phải suy nghĩ.

---

(1) Xem: *T.I.Ôiderman*. Những vấn đề của khoa học lịch sử triết học. Mátxcơva. 1982.
(2) *S.Hawking:* Lược sử thời gian. Nxb Khoa học Kỹ thuật, Hà Nội, 1995, tr. 262-263.

VAI TRÒ CỦA TRIẾT HỌC CANTƠ ĐỐI VỚI SỰ PHÁT TRIỂN CỦA TRIẾT HỌC

ĐỖ MINH HỢP

I.Cantơ là người sáng lập chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm, hay theo cách gọi của ông là chủ nghĩa duy tâm "phê phán". Đối với ông, sự phê phán đó là cái có tầm quan trọng đặc biệt và mang tính quyết định sự phát triển tư tưởng triết học của ông tới mức, về thực chất, toàn bộ giai đoạn phát triển triết học của ông sau khi làm quen với nhà triết học Anh - Đ.Hium đã được gọi là giai đoạn "phê phán", triết học "phê phán". Cantơ đã trình bày một cách nhất quán lý luận phê phán về nhận thức luận, đạo đức học, mĩ học và học thuyết về tính có mục đích của tự nhiên trong các tác phẩm "Phê phán lý tính thuần túy" (1781), "Phê phán lý tính thực tiễn" (1788) và "Phê phán năng lực phán đoán" (1790). Toàn bộ quan điểm triết học của ông đều dựa trên cơ sở nghiên cứu một cách có phê phán vấn đề cội nguồn và điều quan trọng hơn, giới hạn của nhận thức con người. Chính sự phê phán có tính chất lý tính đối với "triết học lý luận" và "triết học thực tiễn" của Cantơ đã đem lại vai trò lịch sử cho triết học của ông.

Chủ nghĩa phê phán của Cantơ cố đặt một cơ sở mới cho học thuyết về niềm tin tôn giáo, thứ học thuyết luôn dao động giữa chủ nghĩa hoài nghi tôn giáo và chủ nghĩa vô thần khai sáng Pháp, giữa chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa vô thần Pháp. Thuyết bất khả tri của Cantơ đã được sử dụng như một phương tiện triết học để luận chứng cho học thuyết về niềm tin tôn giáo đó. Học thuyết về thế giới "vật tự nó" có tính lý tính đã mang một nội dung và ý nghĩa mới: nó được

đưa ra để chứng minh rằng việc cải tạo xã hội loài người không thể dẫn tới khả năng chiến thắng cái ác luôn thống trị trong nó, rằng việc thực hiện một trật tự thế giới có đạo đức chỉ có thể đạt tới ở thế giới xa lạ, siêu cảm tính, siêu tự nhiên.

Chủ nghĩa duy tâm và thuyết bất khả tri của Cantơ, mối liên hệ của chúng với nội dung tiêu cực trong các học thuyết chính trị và triết học lịch sử của ông đã trở thành nguyên nhân dẫn tới nhiều phán đoán mang tính phê phán của C.Mác, F.Engen và đặc biệt là V.I.Lênin về triết học Cantơ. Theo các ông, triết học Cantơ không những phản ánh sự bất lực, thái độ phục tùng cái thực trạng đã được hình thành trong quá khứ ở nước Đức, mà còn phản ánh nỗi sợ hãi đối với hoạt động cách mạng của tầng lớp thị dân Đức. Khi khẳng định không thể thủ tiêu cái ác trong đời sống xã hội, Cantơ đã tự mâu thuẫn với các lý tưởng của bản thân ông và khiến cho triết học của ông đi đến chỗ đối lập sự trừu tượng hóa về trật tự thế giới ở thế siêu cảm tính với hiện thực phi nhân tính.

Những mâu thuẫn trong thế giới quan triết học của Cantơ cho thấy rõ học thuyết của ông đã có ảnh hưởng khác nhau, tùy thuộc vào việc các nhà khoa học sau đó khai thác, nghiên cứu và nhấn mạnh những yếu tố nào trong học thuyết của Cantơ - tiến bộ hay phản động. Nhiều nhà triết học cùng thời với Cantơ đã chú ý tới tính không nhất quán và mâu thuẫn trong chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm của ông. Ngay sau khi các tác phẩm lý luận cơ bản của Cantơ được công bố, triết học của ông đã trở thành đối tượng phê phán gay gắt của họ. Nếu chỉ xem xét các đề tài lý luận của sự phê phán, chúng ta thấy sự phê phán đó đã được tiến hành từ các lập trường trực tiếp đối lập với nhau. Các nhà triết học duy tâm (Sôlômôn, Maimon, I.Phichtơ...) đã phê phán Cantơ vì dưới con mắt của họ thì ông là một nhà duy tâm không nhất quán. Họ đã phê phán quan niệm của Cantơ về sự tồn tại của "vật tự nó" không phụ thuộc vào ý thức

con người. Họ khẳng định rằng trong hệ thống triết học Cantơ thì cái cần phải loại bỏ là khái niệm "vật tự nó", song mọi trào lưu triết học đều phải phát triển triệt để học thuyết về bản chất thuần túy tinh thần và nguồn gốc cũng thuần túy tinh thần của mọi sự vật. Tuy nhiên, khi phê phán Cantơ từ quan điểm mà V.I.Lênin gọi là "sự phê phán từ phía hữu", các nhà triết học duy tâm ở cuối thế kỷ XVIII đầu thế kỷ XIX đã hiểu rõ rằng học thuyết Cantơ rất xa lạ với lý tưởng của họ. Họ đã không cố gán ép cho Cantơ quan điểm mà họ đưa ra - quan điểm triệt để duy tâm hay, dẫu sao cũng triệt để hơn Cantơ.

Ngược lại, các nhà duy tâm tư sản cuối thế kỷ XIX đầu thế kỷ XX, khi vẫn duy trì chính quan điểm của các nhà phê phán duy tâm trước đây đối với Cantơ, đã không đơn giản đối lập học thuyết của mình với học thuyết đầy mâu thuẫn của Cantơ. Họ cố kiến giải hệ thống triết học của Cantơ theo hướng khiến cho mâu thuẫn xuyên suốt triết học của ông - mâu thuẫn giữa việc thừa nhận "vật tự nó" và khả năng không thể nhận thức được nó - bị biến mất theo hướng có lợi cho cách kiến giải duy tâm về bản chất của "vật tự nó". Các nhà luận giải hệ thống triết học của Cantơ thuộc các trường phái xuất hiện ở nửa sau thế kỷ XIX - các trường phái Cantơ mới, cũng đi theo khuynh hướng đó. Cái mà các nhà triết học, chẳng hạn như Phichtơ, đã đem đối lập với Cantơ với tư cách là lý tưởng mà Cantơ chưa đạt tới, thì những người theo thuyết Cantơ mới lại coi đã được thực hiện trong hệ thống triết học của Cantơ. Chẳng hạn, sau khi đọc các tác phẩm của Cantơ qua cách nhìn nhận của Phichtơ và Maimon, H.Côhen, người đứng đầu trường phái Macbuốc, đã biến "vật tự nó" của Cantơ thành "khái niệm tột cùng" về những sự tổng hợp lôgic tiên nghiệm, phát triển một cách vô hạn nhưng không bao giờ đạt tới sự kết thúc, khái niệm mà qua đó bản thân đối tượng nhận thức được "cấu thành". Song khi được hiểu theo cách hiểu như vậy, Cantơ đã không

còn là Cantơ đích thực trong lịch sử. Đó là sự lý giải biến chủ nghĩa duy tâm không triệt để của Cantơ thành chủ nghĩa duy tâm triệt để hơn.

Đối lập với sự phê phán duy tâm về Cantơ là sự phê phán duy vật - sự phê phán "từ phía tả". Các nhà duy vật đã và đang phê phán Cantơ không phải vì ông thừa nhận sự tồn tại của "vật tự nó", tức là sự tồn tại của các sự vật ở bên ngoài và không phụ thuộc vào ý thức con người, mà là vì khi thừa nhận sự tồn tại của các sự vật đó, Cantơ đã phủ nhận khả năng nhận thức chúng một cách siêu hình và giáo điều. Từ lập trường được coi là duy nhất đúng đắn đó, F.Engen và V.I.Lênin đã phê phán triết học của Cantơ.

Trên cơ sở của cách kiến giải duy tâm chủ quan về triết học Cantơ, các học thuyết về chủ nghĩa xã hội đạo đức của những người thuộc phái dân chủ - xã hội theo thuyết Cantơ mới đã xuất hiện. Họ đã chuyển việc thực hiện chủ nghĩa xã hội vào lĩnh vực lý tưởng đạo đức, vào tương lai hết sức xa vời của sự tiến bộ đạo đức. Các tác giả kiến giải hệ thống triết học của của Cantơ theo khuynh hướng này (E.Becxtanh, v.v...) đã khẳng định dường như trong phong trào công nhân, cái quan trọng không phải là mục đích - chủ nghĩa xã hội - mà là bản thân quá trình vận động tới mục đích, quá trình mà về thực chất là vô tận, không bao giờ có thể đạt tới bản thân mục đích đó. Thật ra, Cantơ đã đứng ở tầm vóc cao hơn nhiều những người kế tục và kiến giải hệ thống triết học của ông theo khuynh hướng đó. C.Mác và F.Engen đã chỉ rõ, khi "chuyển *việc thực hiện* thiện ý ấy, sự hài hòa giữa thiện ý ấy với những nhu cầu và dục vọng của cá nhân, sang *thế giới bên kia*"[1] Cantơ đã tỏ ra không an tâm với quyết định đó và đã không ngừng quan tâm tới những mâu thuẫn trong đời sống xã hội, tới việc giải quyết những mâu thuẫn đó.

Sau khi bác bỏ phương tiện cải tạo xã hội bằng cách mạng và không

(1) *C.Mác, F.Engen*. Toàn tập, t 3. Nxb Chính trị Quốc gia, Hà Nội, 1995, tr. 267.

tin rằng các lực lượng xã hội hiện đang hoạt động trên phạm vi thế giới có khả năng chiến thắng cái ác trong lĩnh vực thế giới kinh nghiệm, Cantơ đã không phủ định các khả năng hiện thực để cải biến nó một cách tương đối.

Với mọi hạn chế mang tính nguyên tắc, với những mâu thuẫn trong hệ thống của mình, triết học Cantơ hóa ra lại là khởi nguyên của một sự vật vận động tư tưởng mà xét về kết quả là hữu hiệu ở Đức. Việc chuyển trọng tâm xem xét sang vấn đề khả năng nhận thức của con người về đối tượng được thiết định bởi các hình thức và các chức năng của bản thân ý thức đã khiến cho việc nghiên cứu các hình thức và các phạm trù cơ bản của tư duy nhận thức trở nên thiết yếu đối với Cantơ. Đến lượt mình, việc nghiên cứu đó đã đưa Cantơ tới học thuyết về các phạm trù, học thuyết đã được các nhà duy tâm sau Cantơ - Phichtơ, Sêlinh, Hêgen phát triển và cải tạo một cách căn bản thành học thuyết về phép biện chứng duy tâm. Khác với Cantơ, ở các nhà duy tâm này, chủ nghĩa duy tâm một lần nữa trở thành trước hết là học thuyết về tồn tại và với tư cách là kết quả của học thuyết này, nó đã trở thành học thuyết duy tâm về phương pháp nhận thức biện chứng. Tuy nhiên, đối với các nhà duy tâm đó, khởi điểm trong lý luận chính là nguyện vọng sửa đổi, phát triển và khắc phục học thuyết của Cantơ. Vì thế có thể nói rằng nếu không có Cantơ thì đã không có Phichtơ, Sêlinh, thậm chí cả Hêgen.

Các nhà kinh điển của chủ nghĩa Mác luôn thừa nhận và khẳng định ý nghĩa đó của Cantơ với tư cách là nhà kinh điển đầu tiên, xét về thời gian, của chủ nghĩa duy tâm Đức cuối thế kỷ XVIII đầu thế kỷ XIX. F.Engen không những đã đánh giá cao các tư tưởng vật lý địa cầu và về nguồn gốc vũ trụ của Cantơ, mà còn xếp Cantơ vào hàng các nhà tư tưởng vĩ đại nhất của Đức. F.Engen cho rằng Cantơ thuộc về số các nhà tư tưởng Đức mà những người cộng sản Đức đã lấy hệ thống triết học của ông làm cội nguồn lý luận của mình.

TẢN MẠN VỀ CANTƠ

NGÔ QUANG PHỤC

Hễ nói đến con người Cantơ, người ta nghĩ ngay tới một nhà bác học có một chút gì đó dị thường, vừa đáng được tôn kính, vừa có vẻ kỳ quặc, khiến người đời phải tủm tỉm cười... Quả vậy, Cantơ là một con người rất kỳ lạ.

Một nhà viết tiểu sử đương thời đã kể rằng: Có những buổi chiều, Cantơ đến thăm bạn ông là Green. Đến nơi thì Green đã ngủ say trên chiếc ghế xích đu. Ông lặng lẽ ngồi bên cạnh bạn mình, trầm ngâm suy nghĩ, rồi cũng ngủ luôn. Rồi đến lượt giám đốc nhà băng Ruffmann tới dự buổi họp mặt. Ông này cũng như Cantơ đánh một giấc ngon lành. Cuối cùng vào một thời điểm đã quy định, nhân vật Motherby bước vào căn phòng, đánh thức mọi người dậy. Và, họ nói chuyện với nhau sôi nổi đến đúng một thời điểm quy định là bẩy giờ tối, rồi chia tay nhau ra về. Sự đúng giờ của Cantơ và các bạn ông đã trở thành một sự kiện quan trọng trong đời sống người dân Kuènigsbec, đến nỗi họ đã coi Cantơ như một chiếc đồng hồ bằng xương bằng thịt: Chưa đến bẩy giờ, vì giáo sư Cantơ chưa đi qua đây.

- A, bây giờ là ba rưỡi, giáo sư Cantơ đi dạo!

Có lẽ trong làng triết gia thế giới, khi nói đến những hoạt động xã hội hay đến những sinh hoạt ngoài phạm vi gia đình thì ít có ai lại nghèo nàn các sự kiện như Cantơ, và cũng ít có ai có được một cuộc sống trật tự, ngăn nắp, đúng giờ và đều đặn như Cantơ. Điều này có liên quan đến tình trạng sức khỏe của ông. Ngay từ khi ra đời Cantơ

đã là một người thiểu lực. Ông nhỏ người, sức vóc mảnh dẻ, hơn nữa cơ thể lại không cân đối, lệch vai. Cantơ rất ý thức được tình trạng sức khỏe của mình, đồng thời cũng ý thức rõ rệt về nhiệm vụ của đời mình. Chính vì vậy ông đã tự đặt ra cho mình những quy định ngặt nghèo để bảo vệ sức khỏe và vươn tới mục đích của cuộc sống. Và, ông đã thành công: Dù thể lực yếu, ông đã thọ tới 80 tuổi, và về cơ bản đã hoàn thành những nhiệm vụ tự đặt ra cho cuộc đời. Dựa vào thư từ và những bài tường thuật của người đương thời, chúng ta có thể hình dung ra một ngày làm việc của giáo sư Cantơ như sau:

Ngày nào cũng vậy, mùa hè cũng như mùa đông, cứ đúng 5 giờ sáng là Cantơ tỉnh dậy. Đúng 5 giờ kém 15 người hầu việc phải có mặt cạnh giường để đánh thức ông. Người này được lệnh không được phép rời khỏi phòng khi ông chưa dậy khỏi giường, thậm chí còn được lệnh không được phép thương hại ông, nếu ông kỳ kèo muốn ngủ thêm. Từ 7-9 giờ sáng ông lên lớp giảng bài. Thời gian nghiên cứu chủ yếu là từ 9-13 giờ. Sau bữa ăn trưa kéo dài, ông thường tiếp khách hoặc đi thăm bạn. Cantơ ưu tiên tiếp các khách hoạt động trong thực tiễn hơn là các học giả. Sau một cuộc đi dạo theo đúng quy định và đều đặn hàng ngày, Cantơ lại bắt đầu làm việc. Đúng 22 giờ ông đi ngủ.

Ngay cả cuộc đi dạo thường nhật của ông cũng diễn ra theo một trình tự nhất định, bất di bất dịch, bất kể thời tiết xấu hay tốt. Cứ đúng 15 giờ 30 là Cantơ ra khỏi nhà, đi dọc theo con đường bồ đề, đi đi lại lại đúng 8 lần rồi trở về làm việc. Con đường này về sau được đặt tên là "Đường triết gia".

Đối với Cantơ, không có gì làm cho ông bực tức và khó chịu hơn là bạn bè hoặc môi trường sống làm ảnh hưởng đến sinh hoạt hết sức

đều đặn và điều độ của ông. Mọi cái phải được sắp đặt đúng chỗ, đúng hướng. Chỉ cần ai đó thay đổi chút phương hướng hoặc vị trí của chiếc kéo hay con dao dọc giấy trên bàn làm việc cũng đã đủ làm ông rất bực bội. Cantơ không chịu nổi tiếng ồn hoặc những âm thanh quậy phá sự tư duy tĩnh lặng ở nơi ông. Một lần kia, ông đã rất khốn khổ vì một con gà trống của láng giềng. Vì nó, ông không thể tư duy triết học. Ông tìm mọi cách để mua lại con gà trống của chủ nhân, nhưng chủ nhân của nó - như tường thuật của người đương thời - "không thể nào hiểu nổi vì sao con gà trống của mình lại có thể quậy phá nhà thông thái" và nhất quyết không bán. Cantơ thua cuộc. Chẳng còn cách nào khác là phải chuyển nhà. Nhưng đến nhà mới ông lại gặp sự quấy phá khác. Nhà ông ở ngay sát trại giam của thành phố. Thời đó có lệ là phạm nhân phải hát thánh ca để cải tà quy chính. Đương nhiên các phạm nhân hát rất to, gây ảnh hưởng đến hoạt động tinh thần của triết gia. Cantơ phải khiếu nại với thị trưởng thành phố nhiều lần về chuyện này.

Bên cạnh sự quan tâm đặc biệt của Cantơ đối với việc phân bố thời gian và lo lắng bảo tồn cho mình một môi trường sống yên tĩnh, ông cũng đặt cho mình những quy chế cá nhân nhất nhất phải tuân theo để bảo đảm sức khỏe. Các quy chế này xem ra nhiều khi có vẻ thái quá, nếu không muốn nói là kỳ quặc. Chẳng hạn, kèm theo bữa ăn sáng, Cantơ chỉ cho phép mình được uống hai ly trà và hút một tẩu thuốc. Nước trà phải rất loãng. Nó chỉ là một thứ chất lỏng lác đác có một đôi búp trà để tạo nên cảm giác là mình đã uống trà. Còn thuốc hút không phải để hưởng thụ mà để "làm sạch" không khí. Để đảm bảo sức khỏe, Cantơ cũng loại bỏ luôn khỏi cuộc sống của mình các

bữa ăn tối. Cantơ như nhiều người Đức khác, rất thích uống cà phê, nhưng vì thấy trong cà phê có chất dầu làm tổn hại sức khỏe, ông đã quyết tâm "cai" bằng được. Một trong những nguyên tắc hết sức nghiêm ngặt và lạ lùng của Cantơ là mỗi ngày ông chỉ cho phép mình uống hai viên thuốc, bất kể mọi chỉ định của thầy thuốc hoặc bệnh nặng hay nhẹ. Ông lập luận bằng cách đưa ra hình ảnh của một người đã chết vì uống nhiều thuốc phòng bệnh, theo tinh thần "phòng bệnh hơn chữa bệnh" - "N.N. vốn khỏe mạnh; nhưng anh ta muốn khỏe mạnh hơn nên anh ta đã nằm xuống ở nơi đây".

Trong cuộc đời vĩ nhân những chuyện mà người đời cho rằng Cantơ lạ lùng thì có rất nhiều. Chỉ riêng việc ông viết sách về cách giữ gìn sức khỏe của mình cũng đã là một sự khác biệt. Được khích lệ bởi chính chế độ ăn uống kiêng khem do tự mình đặt ra và nghiêm chỉnh áp dụng, Cantơ đã cho xuất bản một tác phẩm với tiêu đề: *"Về uy lực của tinh thần, khắc phục những cảm giác và bệnh tật bằng ý muốn đơn thuần"*. Trong cuốn sách này, triết gia viết về *"Cái ngủ"*, *"Về việc ăn uống"*, *"Về cảm giác bệnh tật từ thuở nguyên khai trong tư duy"* cũng như các phòng bệnh bằng cách hít thở. Theo ông, người già thường hay ho về đêm, vì thường há mồm lúc nằm trên giường, không khí vào thanh quản, gây ngứa và ho. Để khắc phục cảm giác ngứa ngáy trong cổ, ta cần tập trung tư tưởng vào một khách thể khác và bặm môi để không khí qua lỗ mũi,... Cantơ cũng quan niệm rằng ánh sáng là nguyên nhân khiến rận, rệp cùng các sinh vật bé nhỏ khác trong phòng ông sinh sôi nảy nở, vì vậy ông cấm người hầu không bao giờ được phép mở cửa sổ phòng ông. Và, cho đến cuối đời, Cantơ vẫn tin rằng "chân lý" này là "tuyệt đối". Ông không hay là người hầu

của mình đã không nghe lời chủ, cứ hễ ông đi vắng là mở toang mọi cửa sổ cho thoáng khí và làm vệ sinh giường ngủ cho ông.

Cantơ là một người hết sức kiên nghị trong việc thực hiện các quy chế cá nhân, tư duy sâu sắc, nhạy bén và quyết đoán. Tuy nhiên, đối với nữ giới ông lại là một vĩ nhân hết sức e dè, ngần ngại. Trong đời mình đã có tới hai lần Cantơ có thể lập gia đình, nhưng cả hai lần ông đều thất bại. Ông có thiện cảm đặc biệt với hai người phụ nữ và chắc chắn nếu cầu hôn, ông sẽ không bị từ chối, nhưng ông quá dè dặt, không dám quyết đoán, mạnh bạo "đặt vấn đề", và cuối cùng phải sống độc thân. Một người đàn bà đã chờ đợi ông ngỏ lời, nhưng đợi mãi vẫn không thấy triết gia "thổ lộ tư duy" đành bỏ ông, chuyển về sinh sống ở miền xa lạ khác. Còn người thứ hai cũng chờ đợi, mãi không thấy ông "phá vỡ sự im lặng thiêng liêng" đành nhận lời một người đàn ông khác. Người này triết lý kém ông, không biết "phê phán lý tính thuần túy" hay "phê phán lý tính thực tiễn", nhưng nhanh chóng và quả quyết hơn ông trong quyết định và mạnh bạo hơn ông khi bộc lộ tư duy với phái đẹp. Cantơ đành phải tự ai ủi mình rằng "những người đàn ông không vợ khi về già giữ được dung mạo trẻ trung lâu hơn những người đàn ông có vợ". Ông cũng nói đến những gương mặt khó đăm đăn, nhăn nhó của đàn ông, biểu lộ ách thống khổ của sự kết hôn, điều mà ông mong muốn nhưng vì thiếu quyết đoán đã để lỡ thời cơ.

Tuy nhiên, mặc dù có đôi chút dị kỳ trong cuộc sống, Cantơ vẫn là một *ngôi sao sáng của lịch sử triết học Đức*. Và đã nói đến triết học, ta phải nói tới Cantơ, một ông lão uyên bác và chính xác về giờ giấc, nổi tiếng trong thế giới tinh thần.

I.CANTƠ - NGƯỜI SÁNG LẬP NỀN TRIẾT HỌC CỔ ĐIỂN ĐỨC

Chịu trách nhiệm xuất bản

NGUYỄN ĐỨC DIỆU

Biên tập nội dung:	**Vi Quang Thọ**
Biên tập kỹ thuật:	**Nguyễn Công Toàn**
Bìa:	**PTS. Hồ Sĩ Quý**
Sửa bản in:	**Phùng Văn Đông**
	Đỗ Minh Hợp
	Nguyễn Công Toàn
	Đặng Hữu Toàn

In 1000 cuốn khổ 14,5cm × 20,5cm, tại Xí nghiệp in Thủy lợi
Giấy phép xuất bản số 01/365/CXB cấp ngày 21-5-1997.
In xong nộp lưu chiểu tháng 5 - 1997.